КРУГЪ ЗНАНІЯ

М. А. КУРЧИНСКИЙ.

ЕЖС52
К 987

АПОСТОЛ ЭГОИЗМА.

МАКС ШТИРНЕР И ЕГО ФИЛОСОФИЯ АНАРХИИ.

КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК.

„ОГНИ"
ПЕТРОГРАДЪ

АПОСТОЛ ЭГОИЗМА.

МАКС ШТИРНЕР
И ЕГО
ФИЛОСОФИЯ АНАРХИИ.

ИЗ ТОЙ ЖЕ СЕРИИ:

Проф. Э. Э. ПОНТОВИЧ. РАЗВИТИЕ КОНСТИТУЦИИ И УЧРЕДИТЕЛЬНАЯ ВЛАСТЬ.
Проф. К. Н. СОКОЛОВ. СОВРЕМЕННАЯ РЕСПУБЛИКА.
Проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ. ГОСУДАРСТВО.
Проф. В. М. ГЕССЕН. ИДЕЯ НАРОДОВЛАСТИЯ.

40-15

Посвящается памяти

Фаины Ивановны Максимович.

ИНВЕНТАРИЗАЦИЯ
2000

П-04

Е 3Н52 Р
К 987

Библиотека
Института Ленина
при ЦК В.К.П. (б)
819/26 26754

ЕЖБ2
К987

ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЕ

Проф. М. А. КУРЧИНСКИЙ.

АПОСТОЛ ЭГОИЗМА.

МАКС ШТИРНЕР И ЕГО ФИЛОСОФИЯ АНАРХИИ.

Kaum bist du sicher von dem gröbsten Trug,
Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
So glaubst du dich schon Uebermensch genug...
Goethe.

ИЗД-ВО
„ОГНИ“
ПЕТРОГРАД
1 9 2 0

Рисунокъ обложки и заглавной страницы исполненъ художникомъ
Д. И. МИТРОХИНЫМЪ.

15 Госуд. Тип. Птг., Звенигород., 11.

В русском обществе всегда был достаточно силен интерес к анархизму. К тому же в области этого последнего русская творческая мысль даже создала нечто свое, самостоятельное. Достаточно указать в этом отношении на имена Бакунина, Кропоткина, а, с известной точки зрения, и графа Л. Н. Толстого. В то время, как в области социализма мы были в лучшем случае только более или менее талантливыми учениками, здесь мы сами выступали в роли учителей. Это намечает как будто-бы какую-то особую черточку в нашей общественной психологии, коренится, может быть, в условиях нашего быта.

В частности, по отношению к Максу Штирнеру — философу анархии, единственному теоретику, на которого с некоторым правом может претендовать и опираться анархическая философская мысль, у нас тоже как будто бы существует довольно заметный интерес. Но у нас о нем гораздо больше говорили, чем писали, и трудно поэтому судить, насколько в общем, несмотря на большое количество изданий „Единственного“ в русском переводе, было распространено сколько-нибудь удовлетворительное понимание учения Штирнера.

Между тем Штирнер, по целому ряду присущих ему особенностей, в значительной степени благодаря крайней несистематичности своего изложения, вовсе не так уж легок для правильного понимания и производства соответственных выводов. Предлагаемая работа и имеет в виду по возможности систематизированное изложение взглядов Штирнера, сопровождаемое сопутствующей им критической оценкой. Изложение это, поскольку это было возможно, ведется словами самого же разбираемого автора, чтобы дать читателю как можно большее представление о характере выражения и особенностях писательской манеры Штирнера. Вместе с тем делается попытка поставить произведение своеобразного индивидуалиста-анархиста в известную связь с предшествующими и современными ему течениями общественной и философской мысли, а также и с последующим направлением в области с одной стороны представителей анархической доктрины, а с другой—крупнейших носителей индивидуалистическаго мировоззрения.

Я назвал свою работу „критическим очерком“. Задуманная, как часть значительно более обширного целого, она является одним из первых шагов для его осуществления, а потому и не выходит из сравнительно скромных рамок „очерка“.

М. Курчинский.

Петербург.
Лето 1918 года.

Nun hab'ich mein Sach auf Nichts gestellt,
Juchhe!
Und mein gehört die ganze Welt;
Juchhe!
Goethe.

I.

„О Боге говорят „Тебе нет имени“. Это относится ко Мне: ни одно понятие не может выразить Меня; ничто из всего, что выдается за Мою сущность, — не исчерпывает Меня; все это только имена, слова. О боге говорят еще, что он совершен, что он не имеет призвания стремиться к совершенству. И это приложимо единственно ко Мне. — Я „собственник“ Моей власти, Моей мощи, Я — „собственник“, когда сознаю себя Единственным. В Единственном даже сам собственник возвращается в то творческое ничто, из которого он рождается. Всякое высшее существо надо Мною — будет-ли это „Бог“ или „Человек“ — ослабляет чувство моей единственности и бледнеет лишь перед солнцем этого сознания. Итак, когда я основываю Мое дело на Себе, на Единственном, то оно покоится на преходящем смертном творце своем, пожирающем самого себя, и Я могу сказать: на чем основал Я дело жизни Моей? Ни на чем!“—„Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt“.

Такими бесконечно гордыми, вызывающими в своей дерзости словами заканчивает свою книгу, свой „сим-

вол веры", свое исповедание учения эгоизма Макс Штирнер.

Книга эта „Единственный и его собственность" вышла, как известно, в 1844 году в Лейпциге, в издательстве Виганда и была переиздана в Германии в том-же издательстве только через четыре почти десятка лет, в начале восьмидесятых годов. Странная была судьба этой книги. Вызвав при своем появлении некоторый шум, заряд довольно заметных литературных отзывов, она затем была настолько основательно позабыта, так-же как и ее автор, что большинство представителей ученолитературного мира даже не знали и, во всяком случае, не упоминали имени Штирнера. Бегло говорилось о книге в „Истории философии" Ибервега и в „Истории материализма" Ф. А. Ланге, и Джон Генри Макэй, автор специальной, с особым пиэтетом написанной биографии Штирнера, можно сказать, извлек из мрака почти полнейшего забвения немногие черты жизни этого странного человека. Но еще и до появления этой биографии (в 1898 г.), с начала девяностых годов интерес к Штирнеру стал возростать отчасти в связи с влиянием несколько родственной ему по духу, хотя-бы с чисто формальной стороны, философии Ницше, с развитием культа „сверхчеловека", выдвиганием чисто индивидуалистических начал в общественной философии. С тех пор литература о Штирнере, изложение и критика его книги получили довольно широкое распространение, имя его стало известным широким кругам читающей публики, оно, до некоторой степени, не только популяризировалось, но даже вульгаризировалось, переводы его произведения появились на целом ряде языков, а в Германии „Единственный и его собственность" вышло в чрезвычайно широко распространенном, популярном издании библиотеки „Реклама".

Достаточно заметно распространен Штирнер и у нас, в России, и, если судить по количеству изданий, интерес к нему широких кругов публики должен быть очень значительным. По крайней мере, что характерно отметить, по числу изданий Штирнера Россия обогнала не только Францию, но даже и родину автора — Германию. Насколько мне известно, у нас имеется шесть различных изданий переводов „Единственного", вышедших за время 1906—1910 годов, т. е., за короткий период каких-либо четырех — пяти лет [1]). Но зато, что касается критической литературы о Штирнере, каких-либо работ или статей, посвященных разбору и изложению его учения, то она отличается, поскольку дело идет об оригинальных произведениях на русском языке, крайней скудостью, почти исчерпываясь книжкой Саводника [2]) и критическими замечаниями переводчиков „Единственного", Гиммельфарба и Гохшиллера в комментированном издании „Светоча" [3]), да еще небольшой статьей проф. В. М. Хвостова [4]).

В настоящее время Штирнер и его произведение заняли совершенно определенное, прочное место в истории развития европейской мысли. Кроме того, ему отво-

---

[1]) В настоящее время (лето 1918 г.) в Москве вышло еще новое издание „Единственного", представляющее собой переиздание перевода Федера, выпущенного впервые в изд. В. Яковенко в 1907 г. с приложениемъ биографической заметки о Штирнере А. Горнфельда.

[2]) В. Саводник. Ницшеанец 40-х годов. Москва. 1902.

[3]) Б. В. Гиммельфарб и М. Л. Гохшиллер. „Основы учения Штирнера" во II части перевода „Единственного"; издание библиотеки „Светоча", подъ ред. С. А. Венгерова. Спб. 1909 г. Я не упоминаю здесь заметок о Штирнере, Н. К. Михайловского и С. Франка, посвященных вопросу Штирнер-Нитцше, о которых я буду еще иметь случай говорить в дальнейшем.

[4]) В. М. Хвостов. Этюды по современной этике. М. 1908. Ст. „Единственный и его собственность", стр. 106—130 указ. сборника.

дится еще и особое, довольно заметное, внимание в истории развития и построения анархического учения; начиная с девяностых годов прошлого столетия, в каждой даже самой краткой истории развития анархических идей Штирнер фигурирует на одном из наиболее почетных мест, в качестве одного из духовных „отцов" анархизма, в качестве создателя своеобразной „философии" этого последнего.

С этих пор право Штирнера на внимание установлено совершенно неоспоримо, значение его книги признается как поклонниками, так и противниками его учения, не скупящимися, тем не менее, на лестные эпитеты по адресу тех или иных, внутренних или внешних достоинств, несомненно, крайне оригинального и своеобразного произведения. Вместе с тем, большинство критиков отмечает крайнюю смелость и резкость суждений автора, превосходящих в этом отношении все известное до сих пор. Ланге называет книгу „наиболее крайней из всех нам известных [1])", Рандаль говорит о ней, как о „самой страшной книге, какая существовала до сих пор [2]); Штаммлер утверждает, что книга Штирнера — „самая дерзкая из всех когда-либо предпринимавшихся попыток отрешиться от всякого авторитета [3])"; Бирман говорит, что „это самая смелая анархическая книга, самый радикальнейший индивидуализм, какой когда-либо находил себе выражение в христианском мире [4])", а Фойгт утверждает, что „это, наверное,

[1]) F. A. Lange. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn. 1875. II. Bd., S. 81 в русском переводе под ред. В. С. Соловьева, т. II, стр. 57.

[2]) Théodor Randal. Le livre libérateur. „Entretiens politiques et littéraires". Nr. 30. Septembre. 1892, p. 117.

[3]) Р. Штаммлер. Анархизм. Теория и критика, пер. под ред. В. Святловского. Спб. 1906 г., стр. 15.

[4]) Бирман. Коммунизм и анархизм. Спб. Изд. Яковенко, стр. 38,

самое радикальное, самое беспощадное философское произведение, какое имеется не только в немецкой, но и вообще в мировой литературе[1])". Количество таких отзывов можно было-бы, при желании, значительно увеличить, но и приведенных достаточно, чтобы для всякого сразу-же ясно стало, что он имеет здесь, повидимому, дело с чем-то до крайней степени оригинальным и поражающим внимание читателя, как-бы в дальнейшем ни оценивали самое значение содержания книги, важности и ценности заключающихся в ней идей.

Не переходя пока к сущности „Единственного", о котором проф. Баш говорит, как о „гениальном произведении", характеризуя его, вместе с тем, как „странную, стоящую совершенно особняком и непонятую книгу[2])", мы уделим несколько слов ее автору.

Трудно найти больший контраст между характером и содержанием литературного произведения и общим тоном жизни его творца, чем между нашей книгой и жизнью ее автора, Макса Штирнера. Выставляя такое положение, я очень далек от того, чтобы в событиях жизни писателя, в его биографии искать ключа к пониманию или об'яснению генезиса его литературного творчества; подобного рода попытки далеко не всегда приводят к желательным результатам, да и в отношении наиболее крупных произведений человеческого творчества и мысли являются черезчур примитивными. Но все-же в данном случае контраст между этими двумя областями, „жизнью и творчеством", черезчур резко кидается в глаза, чтобы не быть совершенно отмеченным.

[1]) A. Voigt. Die sozialen Utopien. Leipzig. 1906, S. 134.

[2]) Victor Basch. L'individualisme anarchiste. Max Stirner. Paris. 1904. Préface, p. I et VI.

Кто-же он, этот титан, которому, как мы уже видели в приведенной в начале цитате „нет имени“, который „совершен“, этот „неизреченный“, „Единственный“, пишущий себя везде с большой буквы, „собственник“, пожирающий самого себя, построивший дело своей жизни „ни на чем“? Кто автор этой „страшной“ книги, наиболее „дерзкой“ из всех, отрицатель всякого авторитета, смело будящий дремлющую человеческую мысль?

Перед нашими глазами невольно при таком вопросе встают представления о сильной, необузданной натуре, бурной жизни, изобилующей крупными происшествиями или, по крайней мере, сильными душевными переживаниями, оставившими свой след и на внешних жизненных проявлениях.

Действительность жестоко разочаровывает все такого рода ожидания. До недавнего времени мы почти ничего не знали о внешних фактах жизни Макса Штирнера, но теперь, после того как его внимательнейший и добросовестнейший биограф, Макэй, благоговейно собрал весь доступный материал, касающийся внешних обстоятельств земного странствования „Единственного“, скрывавший это существование туман неизвестности рассеялся. Внешняя, фактическая сторона жизни Штирнера нам теперь достаточно хорошо известна, но именно только внешняя сторона, все более интимное, внутреннее осталось абсолютно невыясненным, скрытым самым существенным образом, несмотря на героические попытки биографа проникнуть за эту таинственную завесу, для чего он не жалел ни трудов ни усилий.

Уверовавший в необычайное значение произведения своего излюбленного автора, причисленного им к числу Ньютонов и Дарвинов, „бессмертная книга которого может быть сравнена по своему значению только с

Библией, с тем только отличием, что ее влияние было настолько-же благотворно, насколько влияние „книги книг"—губительно", Макэй сделал в отношении собирания материала о Штирнере все возможное, написал о его жизни довольно внушительную книжку и все-же пришел к относительно плачевному результату. „Глубокое разочарование охватило меня", пишет он, „когда я, подвигаясь все далее и далее, принужден был все более и более убеждаться, какой простой и бедной событиями была эта жизнь. Я ожидал в ней чего-либо чрезвычайного и не нашел ничего подобного!.. Разве не должна была такая великая жизнь быть богатой также и внешними, крупными переживаниями [1])"? В дальнейшем, он старается показать, что эта жизнь именно и должна была быть такой, какой она оказалась в действительности, но тем не менее, все-же принужден с грустью отметить: „Почти непроницаемая дымка, лежавшая на жизни Макса Штирнера, не рассеялась, и мы должны, очевидно, навсегда отказаться от надежды увидеть перед собою, как живой, его образ в полном сиянии дневного света [2])".

Что-же мы знаем о жизни Макса Штирнера на основании фактов указанной выше биографии? Крайне мало. Мы знаем, что настоящее имя Штирнера было Каспар Шмидт. По иронии судьбы, самое тривиальнейшее имя, вроде русского Иванова или Петрова. Штирнер был только литературный псевдоним, прозвание, данное его обладателю в связи с наличностью у него, бросавшегося в глаза, очень высокого лба (Stirn-Stirner). Родился Каспар Шмидт — alias Макс Штирнер—в Байрейте в

---

[1]) John Henry Mackay. Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Berlin. 1898, S. 8.

[2]) Mackay. Ibid. S. 23.

1806 году, умер в 1856 году в Берлине, где прошла почти вся его жизнь, начиная с юношеского возраста. Это был не теперешний Берлин, Берлин после 1870 года, не столица Германии, а маленький провинциальный Берлин, столица прусского королевства. Какую-же роль играл в этом Берлине титан бесстрашной мысли в продолжение этих нескольких десятилетий до конца своей полувековой жизни. Он был учителем в скромном женском пансионе m-me Гропиус, где преподавал своим ученицам несложные предметы коротенького пансионского курса. Хотя, как это признает его биограф, он называл себя иногда, даже в тех или иных официальных письменных заявлениях, учителем гимназии и доктором философии, но не был в действительности никогда ни тем, ни другим. Был он два раза женат: первый раз на дочери своей квартирной хозяйки-акушерки, при чем эта женитьба внесла мало нового в его жизнь, явившись, повидимому, только оформлением уже ранее завязавшейся связи, и при том скоро прервалась смертью молодой жены, умершей от родов. Существование Штирнера в эту пору, насколько можно судить, очень однообразно. Он живет подолгу на том-же месте, меняя квартиру только в связи с какими-либо чрезвычайными обстоятельствами, вроде женитьбы, дает уроки в пансионе своим ученицам, собирающимся его слушать в числе каких-нибудь семи человек, ведет ничем не замечательную, однотонную жизнь бедного, скромного учителя.

Такова и его внешность. В ней сквозит несомненный налет известного педантизма; педагог чувствуется во всем, даже в очень аккуратной манере одеваться. Во всем проглядывает чувство собственного достоинства, спокойствие, нет резких, угловатых движений, это настоящий „höherer Mädchenlehrer besserer Art", как выражается его биограф.

Все вообще жизненное странствование Штирнера, говорит Макэй, распадается на три резко отделенные части: под'ем, высшая точка и нисхождение. Все то, о чем мы говорили пока, относилось, конечно, к первой части. В этом скучном, размеренном существовании, еще до наступления зенитной точки, совпадающей с созданием и появлением в свет „Единственного", есть некоторая светлая, более свободная полоса: это дружба Штирнера с кружком, так называемых, свободных — „die Freien". Собственно, о дружбе тут нельзя было говорить: у Штирнера не было ни ожесточенных врагов, ни истинных друзей; это были приятельские, товарищеские отношения.

Кто-же были эти „Freien"? Биограф Штирнера говорит о них в крайне восторженном тоне, сравнивая их с французскими энциклопедистами, на всем пространстве новейшей истории единственно могущими быть признанными достойными такого сравнения. В общем-же, это случайно составившийся кружок радикально настроенной молодежи, журналистов, писателей, начинающих ученых, собиравшихся в небольшом ресторане Гиппеля на Фридрихштрассе. Это была „крайняя левая" тогдашних литературных кругов и общественного мнения. Тон задавали там небез'известные братья Бауэры, а среди гостей вообще было немало известных в то время литературных имен. Между прочим, бывали там одно время Маркс и Энгельс [1]).

---

1) В одной из своих работ М. Бакунин упоминает, повидимому, о „Свободных": „К этому кружку, говорит он, принадлежали также братья Бруно Бауэр и Эдгар Бауэр, Маркс, Штирнер и потом в Берлине первый кружок немецких нигилистов, которые циничною последовательностью своею далеко превзошли самых ярых нигилистов России". Бакунин. Полное собрание сочинений, изд. Балашова, т. II, Государственность и анархия, стр. 173. Стоит отметить, что

Так как это была в общем литературная богема, то развлечения ее, проходившие среди стаканов вина и шумных споров на литературные и политические темы, были несколько неумеренны и часто не укладывались в рамки обычной буржуазной благопристойности. И вот в этом-то шумном кругу, среди дыма дешевых сигар, бутылок рейнского и мозеля, кипучих споров и неумеренных выходок, частенько коротал свои вечера Макс Штирнер, корректный, молчаливый, аккуратно одетый, куривший в уголку свою сигару, — единственная его слабость, — и редко вступавший в споры.

К этому периоду относится сотрудничество Штирнера в некоторых литературных изданиях, в виде более или менее случайной работы, и в это-же время он опубликовал своего „Единственного". Это был момент высшего торжества его жизни. Молчаливый, скромный учитель женского пансиона бросил свой дерзкий вызов всем признанным ценностям высшего порядка, моральным, общественным, политическим, религиозным. Кидался в глаза этот вызов с первого взгляда, так как даже и по форме книга была не совсем обычной; на заглавном листе ее стояло смелое и по тому времени посвящение: „Моей возлюбленной Марии Дэнгардт" Эта „возлюбленная" Штирнера стала вскоре его женой.

Свадьба происходила при несколько необычной обстановке, и о ней несколько дней подряд говорил „весь Берлин", причем создалась масса сплетень и пре-

---

русские начала 40-х годов в Берлине: ни Бакунин, ни Тургенев, ни Невзоров, ни Катков не попали, хотя бы случайно, в среду „Die Freien", Гиппелевской банды и не имели с ней, повидимому, никакого соприкосновения. Может быть это об'ясняется тем, что эта левая гегелиенства была слишком л е в а для них, что отражается несколько и в цитированных выше словах Бакунина. Но в то время никто из наших тогдашних гегелианцев не говорит об этом кружке.

увеличений. Это была кульминационная точка в жизни нашего автора. Литературное имя, ибо книга заставила о себе говорить, и любовь нарушили ее размеренную однотонность. К тому-же нужно прибавить еще и кружок свободных, который молодые и не подумали оставить, ибо жена Штирнера и раньше принадлежала к числу его посетительниц. „Гиппелевская банда", как называли в некоторой части прессы „свободных", привлекала к себе не только мужские, но и женские сердца, тяготившиеся затхлой атмосферой тогдашней, до мартовской Германии. Ведь мы не должны упускать из виду, что эта была пора перед революцией 1848 года, захватившей и германские земли в сферу своего влияния.

Характерно отметить по этому поводу, что Штирнер не принял ни малейшего участия в „мартовских днях" 1848 года, что его биограф находит вполне естественным и соответствующим, повидимому, всему его настроению. Да, пожалуй, тому, кто знает его книгу, кто достаточно проникся содержанием ее учения, это тоже должно показаться вполне естественным. Политическое освобождение говорило слишком мало уму и сердцу Единственного.

Но вот, начиная с выхода в свет книги, выражения всей внутренней сущности Штирнера, после счастливого соединения с той, мысль о которой обвевала его в это время и чье имя украшает первую страницу исповедания веры наиболее последовательного из всех известных сторонников учения эгоизма, наступает третий период его жизни, период упадка, период нисхождения. Над супружеской жизнью молодой четы скопляются тучи, начинает чувствоваться внутренняя отчужденность слишком мало подходящих друг к другу людей. Возникают и денежные затруднения.

С появлением в свет „Единственного", Штирнер оставил мирный пансион m-me Гропиус, рассчитывая, повидимому, отчасти на литературную деятельность, отчасти на довольно значительные средства своей жены. Но литературная деятельность почему-то не идет, деньги начинают таять. Супруги придумывают остроумные финансовые комбинации, задумывают создать обширную молочную торговлю, снабжающую население Берлина молоком, полученным в свою очередь от пригородных крестьян. Но дело не ладится, финансовая комбинация с молоком оказывается мало удачной, запасы скисшегося молока текут по сточным канавам Берлинских улиц, и это только еще больше запутывает и так уже неблестящие денежные дела супругов Шмидт. Мелькает брошенная, положим, мысль играть на бирже, делается попытка занять деньги при помощи газетного об'явления. Охлаждение между супругами в то же время идет своим чередом и приводит сначала к расхождению, а затем и разводу.

После этого в жизни Макса Штирнера наступает наиболее тяжелый и вместе с тем темный период: безработица, нужда, отчаянные попытки достать денег и, наконец, случайная смерть-избавительница. Литературная работа дает очень мало, да и сводится, повидимому, к переводам и компиляциям, ничем ненапоминающим творца смелого вызова всему буржуазному миру. Нужно искать каких-либо новых источников, и вот Штирнер испытывает различные способы добывания денег, принужденный в конце концов заниматься мелкими комиссионными операциями. Он продолжает еще называт себя, как отмечает Макэй [1]), учителем гимназии, писателем, доктором философии и—рантье.

[1]) Mackay. Op. cit. S. 218.

Но на самом деле, он всего только маленький комиссионер, кое-как перебивающийся со дня на день.

Приходится залезать в долги, спасаться от кредиторов, переезжать с квартиры на квартиру, вернее, из одной меблированной комнаты в другую, сидеть в долговой тюрьме. Жалкое существование это кончается, наконец, совершенно случайно, благодаря гнилостной горячке, явившейся следствием заражения от укуса мухи. Так печально заканчивается жизнь Единственного.

Но жил ли он последние годы своей жизни? Не было ли это только кажущееся существование? Буря 1848 года унесла с собой много жизней и много литературных имен, покрыв их сразу пеленой забвения. Эта буря не задела Штирнера, но как-то сразу отодвинула в сторону его произведение, а кроме этого произведения, в сущности, ничего и не было. Штирнера самого по себе, как человека, не было, был только автор „Единственного“. И в литературном отношении это был в эту пору уже мертвый человек „мертвец, продолжавший еще жить“.

Вот короткий очерк жизни Штирнера. Она необычайно бедна какими-либо крупными фактами, внешними событиями, но и за всем тем, что все-же удалось собрать при тщательнейшем исследовании его биографу, видим ли мы где-либо на всем протяжении его старательной биографии что-нибудь, позволяющее проникнуть во внутреннюю его сущность, видим ли мы где-нибудь „человека“ Штирнера? Нет, показать этого последнего не удалось; его совершенно не видно за автором „Единственного“, представление о котором так мало вяжется с скромным, педантичным учителем женского пансиона, хотя бы и позволявшим себе проводить вечера в кругу „Свободных“ у Гиппеля.

В действительности, перед нами только книга и ее автор, этот „vir unius libri“. В ней он сказал все, что мог, выразил всю свою внутреннюю сущность, после создания ее ему не оставалось больше нечего делать... Можно поставить себе даже вопрос: да существовал ли в самом деле этот учитель Каспар Шмидт, которому приписывается авторство произведения Макса Штирнера?

Но если Штирнер—vir unius libri, то он и рыцарь одной идеи, всецело его поглотившей, заполнившей его произведение, несмотря на кажущееся его разнообразие. К нему в этом отношении как нельзя более подходят слова поэта:

„Я зналъ одной лишь думы власть,
Одну, но пламенную страсть.
Она, какъ червь, во мнѣ жила
Изгрызла душу и сожгла“.

После того, как была высказана эта „одна дума“, когда была удовлетворена „пламенная страсть“ создания оригинального, своеобразного философского построения, когда книга „Единственный и его собственность“ начала жить своей самостоятельной жизнью и оказывать свое влияние на умы людей, жизнь ее автора, Макса Штирнера или Каспара Шмидта, была кончена. Ему нечего было больше делать; он выполнил свое призвание, душа его была пуста, владевшая им мысль изгрызла и сожгла всю его внутреннюю сущность.

И вот, в связи с этим, самая память о нем, как о человеке, совершенно исчезла. Если уже вскоре после опубликования своего произведения Штирнер скрывается со сцены и совершенно исчезает из поля зрения своих современников, то уж после своей неожиданной смерти окончательно предается надолго полному заб-

вению. Похоже на то, говорит Кроненберг, как будто бы этот философ анархизма вместе с опубликованием своего единственного творения появился на один момент перед занавесом, с улыбкой и с поклоном при полном общественном освещении показался толпе, чтобы затем, уже в следующую минуту, беззвучно отступить назад, погрузиться во все более глубокую тьму и, наконец, окончательно исчезнуть [1]). Если оставить в стороне его книгу, да несколько небольших статей, тщательно собранных и изданных тем же его биографом [2]), то после него ничего не остается, что бы напоминало о нем: ни писем, ни рукописей, ни портретов [3]). Почти нет людей из его современников, которые помнили бы что-либо существенное о нем, могли бы дать какие-либо ценные указания, представить какие-либо материалы; все забыли „Единственного", и даже Мария Дэнгардт, его Лаура, та „возлюбленная", имя которой украшало первое издание творения Штирнера, даже она не может найти для него ничего интересного в своей памяти и на настойчивые расспросы биографа отвечает только о своем покойном муже, что он был „very sly". Вот все, что она пожелала сказать для его характеристики.

Штирнер проходит перед нами, говорит один из его критиков, профессор Иоэль, от колыбели до могилы с опущенным забралом и нарушает свое молчание только в своей книге. Как преступник подкрадывается он к нам в темноте и снова исчезает, бросив свою бомбу

---

[1]) M. Kronenberg. Moderne Philosophen. München. 1899. S. 189.

[2]) Max Stirners kleinere Schriften etc. Herausgegeben von J. H. Mackay. Berlin. 1898.

[3]) Кроме карандашного наброска, сдѣланного по памяти много летъ спустя Энгельсом.

во мраке ночи [1]). Но человека не стало, а произведение осталось и оно до сих пор способно будить человеческую мысль, действует до сих пор, „как смелый утренний крик из лагеря спящих теоретиков“ [2]). И теперь еще, спустя семьдесят с лишком лет после своего появления, оно читается местами с захватывающим интересом и поражает оригинальностью и смелостью мысли, незнающей никаких границ, никаких преград своему „дерзанию“.

---

1) K. Ioël. Philosophenwege. Berlin. 1901. S. 238.

2) A Ruge. Sämtliche Werke. Bd. 6. S. 121, цит. у Lucchesi. Die Individualitätsphilosophie Max Stirners. Leipzig-Reudnitz. 1897. S. 8.

II.

Какое же положение занимает в немецкой философской литературе книга Штирнера „Единственный и его Собственность“? Была ли она в самом деле „бомбой“, неожиданно разорвавшейся среди общества мирно спящих филистеров, представляла ли она собой и вправду блестящий „метеор“, упавший с неба и озаривший своим хотя бы и временным блеском затуманенный горизонт немецкой философии? Так себе представляют появление книги Штирнера некоторые исследователи и в особенности Макэй. Книга Штирнера, по их мнению, не только по одному своему заглавию была „Единственной“, она была единственной, уединенной, одинокой и в немецкой философии. Самостоятельная, основанная только на самой себе, на том критическом „Ничто“, из которого исходит штирнеровский эгоист, она как будто бы лишена всяких начал и концов в окружающей ее литературно-научной действительности.

Но говорить и думать так может только человек, совершенно незнакомый с историей немецкой философии, с историей развития немецкой философской мысли. Совершенно наоборот, книгу Штирнера можно понять только тогда, если ее сопоставить с остальными господствовавшими в это время и предшествовавшими ей философскими построениями. Она только отдельное

звено в последовательной цепи философского развития, только последовательный этап в той эволюции идей, которая связывается с именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха и, наконец, самого Штирнера.

Для того, чтобы понять этого последнего, нужно в первую очередь представить себе ту обстановку, которая в это время характеризует мыслящий мир тогдашней Германии, настроение широких кругов германского образованного общества, да и только ли германского, находившегося под совершенно исключительным влиянием и господством школы Гегеля. В настоящее время нам даже трудно представить себе размеры этого влияния, которое было тогда совершенно всеоб'емлющим, трудно даже понять его.

В первой трети девятнадцатого столетия господство Гегеля в философской сфере Германии было совершенно беспредельно, он без всякого сомнения неоспоримо царил в области германской мысли, по общему признанию, занимал трон в царстве философии, и все представители тогдашней философской науки являлись его учениками или последователями. Стоит в этом месте вспомнить то влияние, которое оказал Гегель на развитие нашей русской литературы, на брожение нашей критической мысли и при том как в лагере славянофилов, так и западников. Достаточно по этому поводу вспомнить одни только имена наших гегелианцев: Станкевича, М. Бакунина, Белинского (до переезда в Петербург), Герцена, Огарева, отчасти Грановского, славянофилов, как напр., К. Аксакова. Диалектическая логика Гегеля господствовала над умами. Идея диалектического развития всемирного разума, духа, который проникает все и в своем торжественном шествии на пути самопознания разрешает все тайны мира и жизни, дает исчерпывающее об'яснение всему окружающему,—каза-

лась последним словом мудрости, до которого могла дойти человеческая мысль.

Но в этой чрезвычайно стройной, логически законченной системе, в этих гегелевских триадах, которые в конечном синтезе разрешали все возникавшие противоречия и признавали „все действительное разумным", роль человеческой личности становилась до крайности скромной, сводилась почти совершенно на нет. В грандиозной картине эволюции мироздания, торжественного шествия мирового разума отдельный человек становился совершенно незаметной песчинкой, пылинкой, несущейся в вихре мирового урагана. Отправляясь от бытия в себе, нам приходится пройти через бесконечные построения логики и бесконечные пространства природы, пока мы не доберемся до понятия человечества, которое во всех своих проявлениях повинуется роковому шествию Разума, одним из воплощений которого оно и является. Правда, что это человечество существует только в лице и при помощи тех отдельных индивидуумов, которые его составляют, но оно логически выше их и стоит над ними, и индивидуумы выполняют свою роль только тогда, когда они ясно представляют себе цели, преследуемые всей совокупностью, частью которой они являются, когда они стараются выполнять эти цели и идентифицируют себя с Идеей. Правда, индивидуум может пытаться выставить на первый план свою особую природу, свою особность, зависящую от определенной физической и антропологической обстановки, может забыть о подчинении той роли, которая ему предназначена, может выдвинуть свой протест против окружающих и ограничивающих его со всех сторон сил, сил фатальной необходимости, истории, государства, в своей совокупности являющихся воплощением абсолютного разума. Но за

такое высокомерие Идея заставляет его жестоко поплатиться [1]). Роль индивидуума в гегелевской философии напоминает роль отдельной капли о океане. „Без сомнения океан во всем своем об'еме составляется из этих микроскопических капель, но эти последние существуют только в составе и при посредстве отдельной волны, присоединяющейся к другим бесчисленным волнам, чтобы образовать течение, которое сливается с другими такими же течениями, безграничное число которых составляет безбрежное море. Что может поделать отдельная капелька против гигантского движения, которое ее увлекает? Одно только: понять его, отдаться ему, раствориться в нем и наслаждаться затем величественным зрелищем, в котором ей выпало на долю принимать участие [2])". Вообще на самом деле, говорит проф. Баш, когда читаешь „Феноменологию Духа", кажется, что Гегель предвидел „Единственного и его собственность [3])".

Книга Штирнера не свалилась с неба [4]), она тесно связана с современной ему философской мыслью. Теснее всего с Гегелем, Фейербахом и Фихте, а посредственно, конечно, и с остальной новой немецкой философией, включая и Канта, от которого исходили вышеуказан-

---

[1]) См. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Werke, B. II. Berlin, 1832, S. 72—79, 265—266, 271—272 и след. Есть русский перевод: Гегель. Феноменология духа, под ред. Э. Л. Радлова. Спб. 1913, стр. 43—48, 159—160, 163 и след., а также Hegel, „Encyklopedie" и „Grundlinien der Philosophie des Rechts".

[2]) Basch, op. cit., p. 111—112.

[3]) Ibid., p. 103.

[4]) Такое представление о ней высмеивали в своей неизданной работе о Штирнере, появившейся только после ихъ смерти Маркс и Энгельс. См. Marx K. und Engels F. Der „heilige Max". Aus einem nachgelassenem Werke von Marx-Engels über Stirner (1845—1846). „Dokumente des Socialismus". Bd. III, 1903—04. S. 19.

ные ее представители. В особенности большое влияние на Штирнера оказал Гегель. Гегелевское влияние, влияние гегелевской диалектики чувствуется на всем протяжении книги, внимательный читатель наталкивается на гегелевскую метафизику на каждом шагу. И это, несмотря на то, что Штирнер самым решительным образом порывает с ней, самым решительным образом желает освободиться от влияния Гегеля, об'являет все его философское построение „призраком", фикцией и самым определенным образом против него спорит. Но все же дух гегелевского учения носится над книгой Штирнера против воли ее автора. В учении Гегеля заложены самые корни всего того, против чего ратует на протяжении всей своей книги „Единственный".

Гегелевская философия оказала на Штирнера свое сильное влияние еще на студенческой скамье, когда он слушал в Берлинском университете самого творца „Феноменологии духа" и „Логики". В дальнейшем все его умственное развитие проходило под знаком освобождения от гегелианизма, хотя от спекулятивного образа мышления было не так легко избавиться, и многочисленные спекулятивные построения в „Единственном и его собственности" вызывали злые и едкіе насмешки Маркса и Энгельса в их работе о „святом Максе" [1]). Ведь вся умственная среда, в которой жил Штирнер, исходной своей точкой имела Гегеля. „Свободные", собиравшиеся у Гиппеля, принадлежали в своем большинстве к так называемой крайней левой гегелианства, глава и вдохновитель которой Бруно Бауэр был одним из столпов гиппелевской компании.

Гегелевская школа в это время вызвала против себя уже целый ряд довольно могущественных течений, и

[1]) Dokumente des Socialismus. Bd. III u IV passim.

Штирнер только завершает то, что было начато Молодой Германией, Тюбингенской Школой, „Анналами" в Галле, Фйербахом, братьями Бауэрами и немецкими социалистами, предшественниками Маркса,—Гессом и Грюном. После разрушительной работы, предпринятой левыми гегелианцами, казалось, что уже не оставалось ничего незыблемого в величественном построении философии Абсолюта. Религиозная доктрина последней, ее политические и социальные теории, не говоря уже о самом основании всей системы—логике, все было последовательно подвергнуто ударам разрушительной критики. Казалось, философская почва была окончательно расчищена и вполне готова послужить основанием для нового построения.

Но тут выступает Макс Штирнер и показывает в своем „Единственном и его собственности" с необычайной настойчивостью, с бесчисленными, становящимися, в конце концов, утомительными повторениями и подчеркиваниями, что далеко еще не все сделано, что цель не достигнута, что враг остался почти незатронутым в происходившей борьбе. Нужно снова начинать эту последнюю, пользуясь новыми приемами, новым оружием. Штирнер есть Анти-Гегель; это надо постоянно иметь в виду, читая его или произнося о нем суждение. „Единственный и его собственность" даже и с такой точки зрения является чистым продуктом гегелевской философии и той реакции, которую вызвала эта философия; она только, может быть, один из наиболее непримиримых протестов против гегелевского панлогизма. Поэтому то для правильной оценки Штирнера необходимо постоянно иметь в виду то значение, которым тогда пользовалось в Германии спекулятивное мышление во время господства гегелевской тирании.

Насколько трудно было вообще избавиться от этой тирании показывает хотя бы тот факт, что Штирнер

еще в 1842 году, т. е. всего только за два года до появления „Единственного“, в одной из своих статей „Kunst und Religion“ [1]) стоит еще всецело в сфере влияния гегелевских философских формул. Если Штирнер в своем главном произведении с такой настойчивостью говорит о „рабах Духа“, „одержимых“, то это потому, что он сам познал по опыту, как легко было сделаться одержимым [2]). К Гегелю он возвращается в „Единственном“ неоднократно, постоянно подчеркивая свое критическое отношение к его построениям. Характеризуя систему Гегеля Штирнер говорит [3]): „В системе Гегеля все время говорится так, как будто бы мыслит и действует сама мысль, само мышление, или „мыслящий дух“, т. е. олицетворенное мышление, мысль как призрак; в критическом либерализме всегда говорится: „критика“ делает-де то-то и то-то, или еще „самосознание“ находит то-то и то-то [4])“.

Для гегелевской философии „не существует ни природа, ни людское мнение, ни их „установления“ и она не успокаивается до тех пор, пока ей не удается во все вдохнуть разум, и пока она не сможет сказать: „Все действительное—разумно, и лишь разумное—действительно“. Так ей удалось наконец привести дух, разум к победе, и с этих пор все есть „Дух“; ибо все разумно, все пропитано разумом, как вся природа, так и самые

---

[1]) См. „Max Stirners Kleinere Schriften“, S. 35 ff.

[2]) V. Basch, op. cit., pp. 11—102 passim.

[3]) Мы будем в дальнейшем цитировать по русскому переводу: Макс Штирнер. Единственный и его достояние. Пер. под ред. И. А. Спб. 1910, сопоставляя и изменяя его в нужных случаях по второму лейпцигскому изданию 1882 г. (bei Otto Wigand), причем, где мы не оговариваемся, там это обозначает страницы русского издания.

[4]) „Единственный“, стр. 263.

сумасбродные человеческие мнения: все ведет к лучшему, т. е. к торжеству разума [1])". Штирнер отмечает, что, правда, „Дух превратил меня в господина—но над самим духом Я власти не имею. Религия (культура) научила меня, правда, как „побеждать мир", но она не научила Меня, как победить и „Бога"; ибо „Бог есть Дух". И этот дух, с которым я не в состоянии справиться, может принимать самые различные формы: он может называться богом, народом, государством, семьей, разумом, наконец, — свободой, человечностью, человеком [2]).

В другом месте Штирнер говорит по поводу той же философии: „Поэтому то лютеранину Гегелю (он где то прямо говорит, что „желает оставаться лютеранином") удалось в совершенстве провести через все понятие, как таковое. Во всем мы можем доказать присутствие разума, т. е. святого духа, или „все действительное—разумно". В самом деле, „действительное"—это все, так как во всем, даже во лжи, например, можно обнаружить истину; обсолютной лжи, абсолютного зла и т. д. не существует [3])".

Отмечает Штирнер и „буржуазный" характер философии Гегеля, которая служила, как мы знаем, в целом ряде своих практических выводов чисто реакционным принципам. Лейб-поэт буржуазии Гете и „ее лейб-философ Гегель постарались воспеть и доказать „ зависимость суб'екта от об'екта", „неизбежность повиновения об'ективному миру" и т. д. и т. д. Истинной свободой обладает де лишь тот человек, который умеет служить „об'екту", „предмету", „делу", который „отдается ему вполне". И

[1]) „Единственный", 59.
[2]) Ibid., 250.
[3]) Ibid., 64.

для мыслящих людей этим „делом“ и „об'ектом“ был разум, который, подобно государству и церкви, издает всеобщие законы, и который отдельного человека заковывает в цепи идеи человечества [1])“. Таких мест в книге Штирнера, где имется прямая или косвенная полемика с учением Гегеля, можно бы было привести очень много; идеи Гегеля носятся постоянно перед умственным взором автора. Его школа положила весьма заметный отпечаток на самый ход мысли автора „Единственного“. Крайняя левая гегелианства, занимаясь отрицанием взглядов учителя, все же в нем самом в значительной степени черпала источники своего вдохновения.

Но влияние Гегеля не было единственным и исключительным,—хотя бы и в отрицательном смысле слова, как „отрицание“ влияния,—по отношению к Штирнеру. Значительное влияние на него оказали еще Фихте и Фейербах, особенно последний, а также отчасти и Шеллинг.

Через посредство Фихте может быть установлена преемственная связь и с кантовской философией, но это уже, конечно, только чисто исторически, поскольку из этого источника, так или иначе, черпала вся новейшая немецкая философия. Но связь с Фихте устанавливается с полною несомненностью, на что имеются указания в самом тексте произведения Штирнера. Самое учение Штирнера об эгоистическом „Я“, центре всего его философского построения, ведет свое начало от учения Фихте, сделавшего некоторый шаг вперед по отношению к кантовскому учению в сторону суб'ективного идеализма, предположив, что не только „формы познания принадлежат суб'екту, но и что материал познания создается им же, так что „не я“ не есть что либо действительно

[1]) Ibid., 73—74.

сущее, не есть какая либо независимая реальность, а является только созданием человеческого „я", которое путем этого противопоставления доходит до самосознания. Штирнер сделал из этого положения окончательный вывод: на место абсолютного „я" Фихте он поставил индивидуальное, личное „я", которое, таким образом, сделалось не только мерилом бытия, но и единственной, абсолютной реальностью, по отношению к которой весь мир является простым созданием „принадлежностью" (Eigenthum), призраком и вне которого ничего не существует [1])".

Штирнер сам выражает это различие следующим образом. Выставляя понятие конкретного человека, определенного „Я" того или иного лица, от которого исходит все его учение, в противовес понятию „человека вообще", которого оделяют всем чем угодно, на том только основании, что он носит звание „Человека", Штирнер выдвигает только значение Моего „Я". Я придаю значение, говорит он, только „Моему „Я", Мне, а не тому, что Я—человек"... „Может показаться, продолжает он далее, что все, что я говорю, вполне совпадает со словами Фихте: „Я есть все". Однако это не так; я говорю: не „Я" есть все, а „Я" разрушает все; и только само себя разлагающее, само себя разрушающее „Я", „Я" не „сущее", а „становящееся", „Я" конечное—есть действительное, реальное „Я". Фихте говорит о каком то „абсолютном Я". Я же говорю обо „Мне", о „преходящем Я"... „Человек"—это только идеал, род—это только идея, мысль. Быть человеком—не значит осуществлять идеал „Человека", а значит

[1]) В. Саводник. „Ницшеанец 40-х годов". Москва. 1902. стр. 59—60. См. также Лапшин, И. И. Проблема „чужого я" в новейшей философии. Спб. 1910, стр. 94.

быть Самим Собой, значит проявлять Самого Себя, быть единичной личностью. Итак, Моя задача будет состоять не в том, чтобы осуществить общечеловеческий идеал, а в том, чтобы удовлетворить самого себя. Я Сам—Мой род; для Меня нет ни нормы, ни закона, ни образца [1])"... Таким образом создается система „суб'ективного нигилизма, система, которой, при всей ее парадоксальности, нельзя отказать в логической законченности", как утверждает один из критиков Штирнера [2]).

Но как ни велико указанное противоречие между этими двумя представлениями, все же нельзя отрицать известной внутренней родственности Штирнеровского конечного Я абсолютному Я Фихте, так как во всем дальнейшем своем построении Штирнер, сколько бы он ни старался это отрицать, придает этому конкретному Я тот же самый характер абсолютности, каким отличается отвлеченное Я Фихте. Оно тоже превращается в известный принцип, отвлекаемый от окружающей действительности, как ни невозможно это сделать по отношению к конкретному „Я" в действительной жизни. „Я" Фихте, говорит Штирнер, является такой же сущностью вне Меня, ибо „Я" есть каждый, и если только это „Я" обладает правами, то это—„Я вообще"—отвлеченное „Я", но не Я Сам. Я же не „Я" наряду с другими „Я", а единственное „Я": Я—единственен. Потому и потребности мои и поступки мои, короче, все во Мне—единственно. И только как это единственное „Я", Я все присваиваю Себе, беру себе в собственность. И только как это единственное „Я" Я проявляю и развиваю Себя. Не как Человек развиваюсь Я и не Чело-

---

[1]) „Единственный", 132—133.

[2]) В. Саводник, Ibid., 60.

века развиваю Я; как единственное „Я“, Я развиваю··· Себя [1])“. Разве это не отвлеченное Я, вне времени и пространства, вне конкретной исторической обстановки, которая совершенно не существует для Штирнера, и так ли уже далеко с этой точки зрения его Я от абстрактного Я Фихте?

Кроме только что отмеченного влияния Фихте приходится еще указать на влияние двух других мыслителей, с одной стороны романтики Шлегеля, а с другой антропологических взглядов Людвига Фейербаха, при чем можно сказать, что оба они составляют некоторого рода мост между Штирнером и Фихте [2]).

Оставляя в стороне Шлегеля, мы с тем большим вниманием должны остановиться на Фейербахе, влияние которого на произведение Штирнера громадно. Высказывалось же некоторыми мнение, что самую книгу Штирнера нельзя принимать сериозно, что она написана с исключительною целью довести до абсурда Фейербаховское учение, а Ибервег, например, так и видит в теории Штирнера только карикатуру на философию религии Людвига Фейербаха [3]). Конечно, такое предположение и такое понимание Штирнера совершенно неправильно. Он принимал все, что говорил в своей книге, в полный сериоз, хотя может быт и стремился перевзойти кого бы то ни было из своих современников, в частности Фейербаха, не говоря уже о Прудоне, необыкновенным радикализмом своих выводов. Но форма, в которой преподносятся некоторые его

---

[1]) „Единственный“, 271.

[2]) Lucchesi, P. Die Individualitätsphilosophie Max Stirners. Leipzig-Reudnitz. 1897. S. 77.

[3]) Г. Плеханов. Анархизм и соціализм. М. 1906, стр. 28. Мнение Ибервега повторяет и Joël. Die Philosophenwege. S. 81.

мысли, в самом деле местами такова, что очень легко могло возникнуть предположеніе об умышленной карикатуре, о том, не смеется ли автор над своим доверчивым читателем.

Что Фейербах постоянно занимал мысли Штирнера, это ясно для каждого сколько нибудь внимательно читавшего его книгу, да и как это сообщает его биограф со слов какого то современника Штирнера,—вообще если этот последний философствовал, то это было наверное по поводу Фейербаха. Не говорит ли такое вскользь брошенное замечание в самом деле больше, чем целый том официальных документов, почти единственного материала, имеющегося для биографии нашего автора? На эту связь с идеями Фейербаха указывает даже самое разделение книги на части, поставленные во главе этих частей эпиграфы. Первая часть, как мы знаем, носит название „Человек", вторая обозначена словом „Я". В эпиграфе первой части говорится о взглядах Фейербаха и Бруно Бауэра на „человека" и рассмотрению этих взглядов в значительной степени посвящается дальнейшее изложение. Эпиграф второй части тоже явственно говорит о Фейербахе, посвящен его основным мыслям. „Как можете Вы верить в смерть „Богочеловека", прежде чем в нем умрет не только „Бог" но и „Человек"? говорит в этом эпиграфе Штирнер. Можно сказать, что значительная часть его книги именно и посвящена борьбе против „Человека" и против „Богочеловека", как представлял себе эти понятия Фейербах. Сам Штирнер отмечает это в совершенно определенных выражениях. „Кажется, говорит он в своих возражениях на критику „Единственного", что книга Штирнера написана против „Человека". Но Штирнер пишет не только против Человека, но и против Нечеловека (Unmensch). Он говорит: „Человек есть Нечело-

век; что представляет собой первый, тем является и второй, и что говорится против одного, говорится и против другого [1])". Говоря в своей книге самым подробным образом о своем „Я", Штирнер подчеркивает отличие этого понятия от Фейербаховской конструкции. „Легко подумать, говорит он, что Я и Человек—лишь разные имена одного и того же; но мы видим,—пример тому Фейербах, — что под выражением Человек подразумевается абсолютное „Я", род, а не преходящее, единичное „Я". Эгоизм и человечность (гуманность) должны были бы значить то же самое, но по Фейербаху единичная личность (индивидуум) в состоянии „подняться только выше пределов своей индивидуальности, но отнюдь не выше законов, не выше положительной, позитивной идеи своего рода [2])". Но род—это ничто, и если индивидуум поднимается выше пределов своей индивидуальности, то он поднимается именно как Он Сам, как индивидуум, он существует только, пока он „преступает", „поднимается", он существует только, пока он не остается тем, чем он есть; иначе он был бы закончен, кончился, умер [3])". „Человек" для человека „Верховное Существо" — говорит Фейербах. Человек только теперь найден—говорит Бруно Бауэр. Штирнер предлагает „внимательно присмотреться" к этому высшему существу и к этой новой находке и выполняет это самым подробным образом в своей книге, особенно в первой ее части.

Указание на Фейербаха, полемика с ним встречаются на целом ряде страниц „Единственного". Можно сказать, что влияние „Сущности Христианства" чувствуется

---

[1]) Kleinere Schriften, S. 135.

[2]) Wesen des Christenthums, 2 Aufl. S. 401.

[3]) „Единственный", 132.

в книге на каждом шагу. Да это и вполне понятно. Если мы сказали выше, что она является известным результатом гегелевской философии, то еще более она связана с крайней левой гегелианства, а вместе с тем и с Фейербахом, поскольку этот последний тоже ведет свое начало из того же гегелевского источника [1]).

Таким образом, учение Штирнера, как мы видим, оказывается далеко не таким „единственным", как это могло показаться и казалось некоторым с первого взгляда. Книга Штирнера, „эта книга", „священная книга", как иронизировал по ее поводу Маркс, вовсе не „упала с неба", а была логическим завершением, определенным звеном в школе немецкой философии, являлась последним словом идеалистической спекуляции.

Сам Штирнер был убежден в чрезвычайном историческом значении своего труда и с такой точки зрения относился очень свысока ко всем предшествующим и современным ему течениям философской мысли. Исходя из крайне преувеличенного представления о значении своего собственного произведения, он высказывает по поводу других философских и вообще научных теорий мнения, отличающиеся большой суммарностью и пренебрежением. Но, рассмотренная с об'ективной точки зрения, философия Штирнера, несмотря на всю ее кажущуюся оторванность от других учений, противоположность им, как будто бы полнейшую произвольность и независимость, является, как мы уже сказали, только определенной ступенью в постепенном ходе философ-

[1]) См. между прочим о влиянии Фейербаха на Штирнера: A. L é v y. La philosophie de Feuerbach et son influence sur la litterature allemande. Paris, 1904, p. 371 s.s.. хотя автор этой книги ограничивается в целой главе, посвященной Штирнеру, только несколькими, малозначущими замечаниями относительно этого влияния.

ского развития Германии. Рассматривая ее с исторической точки зрения, мы не должны упускать из виду ее, ясного, положим, для всякого внимательного читателя, тесного отношения к философским учениям Фихте, Гегеля, Фейербаха и крайней левой гегелианства с братьями Бауэр во главе, также как и к тому общему настроению, которое охватило молодую Германию перед надвигавшейся грозой 1848 года.

III.

Изложение учения Штирнера дело крайне нелегкое. Об этом свидетельствует большинство писателей, уделявших ему специальное внимание. Какой труд заключается в изложении Штирнера, может оценить только тот, говорит Крейбиг, „кто искал в беспокойном море этой растянутой, местами чрезвычайно сухой и трудной книги определенной связи и распорядка мыслей [1])“. О трудности чтения и понимания „Единственного“ говорит и Шультейс, утверждающий, что тому, кто „не прочел десятка раз книги Штирнера, лучше не пускаться с критическими целями в первые главы этих историко-философских дебрей [2])“. И в самом деле книга Штирнера поражает своей пестротой при всем своем однообразии, утомляет бесконечными повторениями, раздражает своей бессистемностью, несмотря на то, что это, как говорит один из ее критиков, „именно не книга, это только одна идея в тысячах блестящих отражений, в неисчерпаемых вариациях“ [3]). Ко всему этому прибa-

---

[1]) Kreibig, J. Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus. Wien. 1896, S. 109.

[2]) Schultheiss, H. Stirner. Grundlagen zum Verständnis seines Werkes. Ratibor, 1906. S. 101 и 6. О „несистематичности“ творения Штирнера, а вслѣдствие этого крайней трудности изложения его учения упоминает также и D. Koigen. Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland. Bern. 1901. Примеч. на стр. 125.

[3]) Ioël. Ibid. S. 261.

вляется еще и чрезвычайно своеобразная терминология Штирнера, то что он придает многим понятиям совершенно своеобразный, необычный смысл, приводящий к недоразумениям недостаточно внимательного читателя, его манерное, вычурное стремление давать этимологические толкования слов, делать в область лингвистики иногда гораздо более смелые, чем удачные экскурсы. Если два слова находятся в этимологической связи, или лишь сходно звучат, то он делает их солидарно ответственными друг за друга, если же у одного слова несколько значений, то по мере надобности это слово употребляется то в одном, то в другом значении, при этом с таким видом, как будто говорится об одной и той же вещи, только в различных „преломлениях“ [1]). И тем не менее, несмотря на все эти недостатки, Штирнер может быть увлекательным, захватывает, действует на ум и воображение. Его книга поражает своей смелостью, смелостью мысли, смелостью, почти дерзостью языка, тем духом освобождения и протеста, который дает возможность чувствовать в ней одну из зарниц—провозвестниц приближающейся революционной бури. Эти качества произведения Штирнера действовали и на его современников, оказывают они свое действие на читателя и в настоящее время.

Из числа первых Фейербах в одном из писем к своему брату называет Штирнера, несмотря на все свои разногласия с ним, „наиболее гениальным и свободным

---

[1]) Вспомним хотя бы объяснение значения слова „Gesellschaft“, в свое время высмеянное Марксом, но точно так же Штирнер эксплуатирует этимологическую связь и между другими словами, как, напр., Geld (деньги) и Geltung (значение, значимость), Vermögen (состояние, имущество) и vermögen (быть в состоянии) и т. д. Dokumente des Socialismus, B. IV. S. 316—317.

писателем", из числа тех, которых он знает [1]). Арнольд Руге, как мы уже указывали, говорит об „Единственном" что это „смелый утренний крик из лагеря спящих теоретиков", что это „первая возможная для чтения философская книга в Германии", а тогда еще начинающий, молодой Куно Фишер сознавался в своей в общем достаточно отрицательной рецензии, что он при чтении книги в первый момент „поддался иллюзии": на него так подействовали „смелые обороты, звучавшие как крик угнетаемой души, как взрыв свободы", что ему казалось временами, что „в отдельных местах огненный поток пробивает себе дорогу" [2]). Во всяком случае книга поражала, очевидно, своей смелостью, даже заставившей саксонскую цензуру наложить на книгу арест, снятый, однако, уже через несколько дней, потому что, по мнению саксонскаго министерства внутренних дел, „книга слишком абсурдна" и потому не может быть опасной [3]).

Что касается позднейших писателей, то из среды целаго ряда отзывов мы можем ограничиться указанием, что большинство критиков, писавших о Штирнере, признавали известныя крупныя достоинства за его изложением, несмотря на присущие ему с другой стороны весьма существенные недостатки. Болин говорит, что книга Штирнера „в стилистическом отношении является выдающимся произведением", Лихтанбержэ тоже отмечает ея „захватывающий под'ем", „страстный и режу-

---

[1]) Bolin, W. Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen, Stuttgart, 1891, S. 106.

[2]) Kuno Fischer. Der Apologet der Sophistik und ein „philosophischer Reaktionär". „Die Epigonen", IV B. 1847, bei Otto Wigand, S. 152—165; цитирую по переводу Гиммельфарба и Гохшиллера в комментаріях к переводу Штирнера в изд. „Светоч", т. II, стр. 281.

[3]) Mackay, 137.

щий стиль", Иоэль, далеко не поклонник Штирнера, тем не менее подчеркивает выдающияся качества его произведения. Пока господствующая над ним идея говорит при его посредстве, пишет Иоэль [1]), „он является одним из глубочайших немецких мыслителей и одним из наиболее блестящих писателей". Кроненберг в своей характеристике Штирнера отмечает необычайную местами красоту и увлекательность языка Штирнера, превращающую его изложение почти в поэзию. Это, по словам Кроненберга, поэтическая натура (не нужно при этом забывать его крайнюю разсудочность и трезвость, но здесь дело, очевидно, идет только о внешнем характере его произведения. М. К.) „преподносящая нам часто свои поражающие тезисы в поэтическом облачении; утверждения и доказательства он превращает в торжественный дифирамб, а опровержения—в поэтическую жалобу, в своем роде элегию в прозе [2])". Таких отзывов можно было бы привести не мало, но наряду с ними имеются и совершенно обратнаго свойства. Не говоря уже о крайне пристрастной отрицательной критике Маркса-Энгельса, вносящей в оценку слишком много личнаго, можно указать на мнение вдумчиваго и благожелательнаго Штирнеру критика—профессора Баша. Трудно дать „сущность" учения Штирнера,—говорит В. Башъ. Овладеть мыслью Штирнера, резюмировать ее в нескольких словах почти невозможно, столь капризна она, столько в ней ходов, уклонов, изгибов. „В развитии книги нет никакого движения вперед и повторения безчисленны. Она—как водопад, который пытается пробить себе дорогу через груду утесов: кажется, будто он перелетает пространство, так бурен его потокъ, столько

---

[1]) Op. cit. S. 261.

[2]) Kronenberg, S. 203.

волн и пены он подымает; но, в действительности, он ничуть не подвигается вперед; он с яростью бросается на каждый камень по дороге, взлетает и вновь падает и борется все с теми же препятствиями,—и вся его сила уходит целиком на эту борьбу. Нужно иметь настоящее интеллектуальное мужество, чтобы не остановиться перед этою причудливостью, скажем лучше, перед этим отсутствием композиции... Но если вы прочтете книгу несколько раз, если вы постепенно интимно сблизитесь с каждой из ея частей и сразу охватите ее целиком, тогда, мало по малу, фрагменты сплетутся друг с другом в одно целое, и мысль Штирнера встанет перед вами во всем ея единстве, во всей ея силе и во всей ея глубине [1])".

Таким образом передавать содержание книги Штирнера не легко, пересказывать ее своими словами крайне рискованно, и самое правильное это, где только воз-

---

[1]) V. Basch. Ibid., pp. 96—97. В отношении того же самого характера изложения своих идей и присущих ему недостатков, сам Штирнер отдавал себе довольно ясный отчет. Так в своем ответе на критику Куно Фишера он отмечает, что хотя его работа представляет собой „усердный труд лучших лет его жизни", все же она местами является лишь „беспомощным" выражением того, что составляло намерение автора. Так много приходилось ему бороться с особенностями языка, испорченного философами, исковерканного верующими в государство, религию и т. п., языка, дающего повод к безграничному смешению понятий (Kleinere Schriften, S. 183). В другом месте своего главнейшего произведения Штирнер дает этому еще и иное об'яснение, касающееся пестроты и некоторой разбросанности его книги. Он говорит, что значительная ее часть была записана им „в виде отдельных заметок, набросанных по мере выхода в свет соответствующих книг (это относится, главным образом, к критической части „Единственного" М. К.); я собственно лишь привел в порядок и соединил здесь эти отдельные отрывки в одно целое" (стр. 104). Мы видим из этого, что недостатки архитектоники его произведения были до известной степени ясны и для самого автора.

можно, предоставлять слово самому автору. Важно только при этом выделить из всего пестраго разнообразия затронутых в ней тем главнейшия ис тех, которыя нас интересуют, сопоставить в этом отношении из различных мест книги относящияся к ним места текста, разбросанныя часто на расстоянии многих десятков, иногда и сотен страниц [1]).

---

[1]) Имеется не мало более или менее неудачных „пересказов" учения Штирнера. Можем среди них указать между прочим на такую попытку в известной книжке Цокколи (Цокколи, Г. Анархизм в свете научного анализа. Перев. с итальянского. Ч. I. Москва, 1918), где имеется изложение доктрины Штирнера без какой бы то ни было критики и оценки. Пересказ этот ведется отчасти словами самого же Штирнера, но без цитат и без указания страниц подлинника, что очень затрудняет проверку. А между тем она была бы необходима, ибо далеко не всегда подлинник передан точно. Кроме того, самое изложение является довольно бессистемным и спутанным и, что самое главное для книги, посвященной вопросам анархизма, именно связь между учением Штирнера и этим последним почти совершенно не указана. Вообще, социальные элементы учения Штирнера очень мало выделены. Все свалено в одну кучу: теория эгоизма и имморализм, отрицание каких-либо высших ценностей и философия единственного, как обоснование анархического отношения к окружающему. Все это перемешано и с чисто критическими взглядами Штирнера, с его полемическими выпадами по отношению к противникам и противоположным учениям. Кроме того, совершенно отсутствует какая бы то ни было попытка выяснить генезис взглядов Штирнера, как известного звена в ходе развития философских учений, как определенной реакции против господствовавших в то время течений философской мысли.

Немногим лучше обстоит дело с подобного же рода изложением у Ценкера (Zenker, E. V. Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie. Jena, 1895, есть русск. перев.) и Эльцбахера (Eltzbacher, P. Der Anarchismus. Berlin, 1900, есть русск. перев.), не говоря уже о достаточно безпомощной книжке Кульчицкого (Кульчицкий, Л. Современный анархизм. Изложение, источники, критика. 2-е изд. Петроград, 1917), выдержавшей, тем не менее, два русских издания. Из последних трех книжка Эльцбахера, конечно,

Так как нас интересует, главным образом, отношение учения Макса Штирнера, если только в этом случае можно употребить это слово „учение“, к теориям анархизма, то нам и придется разсматривать преимущественно те темы, затронутыя в его книге, которыя имеют наиболее тесную свясь с этим главным вопросом. Ведь к Максу Штирнеру можно подходить с различными требованиями и мерками. Философ будет искать в нем одно, экономист другое. Нельзя, конечно, при разсмотрении экономической стороны его теории, вернее ея отношения к анархизму, совершенно оставить в стороне философския ея предпосылки и вместе с тем трудно философу совершенно не обратить внимания на те социально-философские выводы, которые Штирнер делал в применении к общественной жизни. Но каждый из исследователей будет выдвигать на первый план то одну, то другую сторону в своем изложении.

Нас, как мы уже сказали, и как это отчасти уже отмечено в подзаголовке нашей работы, интересует теория Макса Штирнера в качестве философии анархизма, базирующаяся на общих философских предпосылках его учения об индивидуализме или эгоизме в том смысле, какой этому последнему слову придает автор „Единственного“. Для нас работа, посвященная Штирнеру, является только одной из глав, некоторою частью исследования об эволюции анархических идей вообще. Этим предопределяются уже заранее те вопросы, которые будут привлекать наше особое внимание. Но вместе с тем мы сочли необходимым посвятить в предыдущей главе несколько слов выяснению той преемственной

наилучшая уже хотя бы потому, что автор ведет свое изложение на основании точных цитат, подтверждаемых ссылками, но настоящей критической оценки мы и у него не находим.

связи, которая существует между Штирнером и современной ему германской философией, определить относительное место его учения среди других философских систем, выяснить, хотя бы в общих чертах, генезис его идей. В дальнейшем мы и постараемся изложить и рассмотреть некоторые наиболее важные вопросы в учении Штирнера, пользуясь, по возможности, при изложении его взглядов его собственными словами. Делать это тем целесообразнее, что, не говоря уже про достигающуюся, таким образом, точность передачи, при этом условии сохраняется все своеобразие и оригинальность языка Штирнера, не раз отмечавшияся многими исследователями. Ведь смелости и, можно сказать, невиданной до тех пор дерзости его мыслей отвечает и столь же смелый и оригинальный способ выражение этих последних. Его язык, его манера писания во многих местах его книги напоминает и предвосхищает другого более позднего мастера слова, с которым у нашего автора имелись и некоторые иные точки соприкосновения, — Нитцше. Но об этом вопросе мы поговорим в дальнейшем особо.

IV.

Главнейшим фундаментом учения Штирнера является обоснование эгоизма или индивидуализма. Эгоист, Я, Единственный, — вот тот камень, на котором Штирнер строит храм своего философского учения. Над воротами нашего времени, говорит он, начертано не аполлоновское изречение: „Познай Самого Себя“, а слова: „Осуществи Самого Себя [1])!“

В книге Штирнера мы видим, как безжалостная, идущая до самого конца, всеразрушающая критика находит в конце концов только одну твердую опору, только одну скалу среди уносящего с собой все твердое и постоянное бурного потока мысли. Этой скалой является ничем неограниченная индивидуальность, не знающая ничего постоянного, неподвижного, связующего, ни идей, ни государства, ни каких либо человеческих целей или законов, никакой морали. Все это об'является выдуманными призраками, привидениями, рядом с которыми действительно реальным является только Я, об'являющее себя господином и превращающее весь мир в свою собственность [2]).

Целью всего сущего, по мнению Штирнера, является „борьба за самоутверждение“, в этом оно полагает свою наивысшую ценность, заключающуюся в себе са-

---

[1]) „Единственный“, 237.

[2]) Kronenberg, op. cit. 188—189.

мом, и в этом стремлении оно постоянно сталкивается с остальным миром. Так поступает и бог, который „печется только о том, что касается его самого; он занят только собой, думает только о себе, имеет в виду только себя... Над ним нет господина и он удовлетворяет только свои потребности. Он поступает исключительно, как эгоист". Но так же поступает и человек: „И бог и человечество обосновали свое дело ни на чем, ни на чем кроме самих себя". Что же остается делать отдельному человеку? Очевидно итти по тому же пути. „Почему бы и Мне не обосновать свое дело также на себе подобно богу! Как в боге нет ничего кроме бога, так и во Мне нет ничего кроме Меня; Я — Единственный... Итак, прочь всякое дело, которое не есть Мое дело, Мое вполне, безусловно! Вы, может быть, думаете, что Моим делом по крайней мере должно быть „доброе дело"? Что такое добро! Что такое зло! Ведь Мое дело, Моя цель — это Я сам; Я же — вне добра и зла. Ни то, ни другое не имеет для меня никакого смысла. Божеское есть дело „Бога", человеческое — дело „Человека". Мое же дело — не божеское и не человеческое, не истина, не добро, не справедливость, не свобода, а исключительно — Мое; и оно не всеобщее, а частное; оно есть единственное, ибо Я сам — Единственный. Для Меня нет ничего выше Меня [1]).

Эта основная мысль, начинающаяся с самодовлеющего „Я" и кончающаяся с ним, ведет свое начало в свою очередь, как мы это уже отмечали, от Фихтевского положения „Я есть все". Штирнер переделывает это положение, и в его парафразе оно получает форму-

---

[1]) „Единственный", стр. 1—2 русского перевода, с исправлениями по немецкому оригиналу, стр. 7—8.

лировку: „Я есмь Все“. Вся Штирнеровская конструкция основывается на парадоксальной предпосылке, что Я есть не только нечто реальное, но даже единственно реальное [1]). „Внимательный и непредубежденный читатель, изучающий книгу Штирнера, говорит русский его критик, очень скоро замечает, что в ней он имеет дело с целым рядом приведенных в систему парадоксов или, точнее, с системой, в основу которой положен парадокс... Абсолютное „я“ Фихте превращается у него в индивидуальное, конечное „я“ и отождествляется с эмпирической личностью, получающей путем такого превращения значение единственной и абсолютной реальности [2])“.

Вне этого „я“, „Единственного“ не должно быть ничего, что бы имело самостоятельное существование, что могло бы стоять над ним: ни духа, ни мысли, ни свободы. Все должно быть подчинено „Эгоисту“, стоящему в центре мироздания. — В период преобладания духа „мысли приобретают как бы плоть и кровь, становятся настоящими привидениями, как „Бог“, „Царь“, „Папа“, „Отечество“ и т. п. Если мне удается разрушить их реальность, то я их подчиняю своей реальности и заявляю: Я один реален. Итак, Я смотрю на мир, как на то, что он для меня представляет, как на Мою собственность: Я все отношу к Моему „Я“ [3]). Но как же превратить в ничто дух, как уничтожить его преобладание? Кто может это сделать? Каждый, по мнению Штирнера! „Он должен лишь решиться стать самодержавным Я, распоряжающимся и творящим

---

1) E. v. Hartmann. Ethische Studien. Leipzig, 1898, Vorwort, S. IV.
2) Саводник, op. cit., 56.
3) „Единственный“, 8.

по своему благоусмотрению; одним словом это может сделать эгоист [1])".

Это тем легче, что ведь все наши мысли, все наши суждения являются продуктами, созданием нашей воли, следовательно мы и можем поступать с ними по нашему усмотрению: создавать и уничтожать их. Ведь все понятия, говорит Штирнер, „Бог", „Христос", „Троица", „Нравственность", „Добро" и т. д. суть Мои создания, и я должен иметь свободу позволять себе называть их не только истиной, но и ложью. Когда то Я их вызвал к бытию, теперь я хочу, чтобы Я смел желать им небытия; Я не должен допускать, чтобы они становились „абсолютными", ибо это делает их бессмертными, неистребимыми и высвобождает из под Моей власти и Моего решительного влияния [2])". Созданные мною мысли не должны быть свободными, они должны все время от меня зависеть, ибо, в противном случае, они могут завладеть мной, взять надо мною верх. „Свобода мыслей знаменует собою Мое рабство: Я их раб, Я не имею власти над ними, а они властвуют надо Мною. Я же желаю обладать мыслью, быть преисполненным мыслями, но в то же время желаю быть и свободным от мысли; Я желаю обеспечить Себе не свободу мысли, а свободу от мысли [3])".

От чего же исходит сама мысль, откуда берет она свое начало, каковы ея предпосылки? Предпосылкой мышления каждого человека является не само мышление, а он сам. „Но, значит, Ты предпосылаешь сам себя? Да, но не Себе, а своему мышлению. До Моей мысли существую — Я. Из этого следует, что Моему

---

[1]) „Единственный", 49.
[2]) Ibid., 253.
[3]) Ibid., 259.

мышлению предшествует не мысль, что мое мышление не имеет „предпосылок“. Ибо та предпосылка, которою являюсь для Моего мышления Я, не есть создание мысли, она не вымышленная, мыслимая предпосылка; она есть лишь само данное мышление, сам факт мышления, собственник мышления, и она указывает лишь, что мышление есть ничто иное, как только Моя „собственность“ [1]). Исходя из такого отношения ко всем нашим представлениям, ко всем результатам наших мыслительных процессов, мы должны быть всегда озабочены, как бы какая либо мысль не завладела нами, как бы она не получила над нами господства и мы не потеряли своей власти над ней, своей „собственности“. С такой точки зрения для нас представляет несомненную опасность „истина“, которую люди ищут, к которой они стремятся, которая является не просто только мыслью, а представляет собой „мысль мыслей“, незыблемую, абсолютную, святую мысль. Она опасна для единственного, ибо она живучее всех богов, ибо и богов то и даже самого „Бога“ свергали именно из любви к ней.—Что же такое эта истина? Штирнер берется ответить на этот вопрос Пилата: „Истина—это свободная мысль, свободная идея, свободный дух; истина это то, что свободно от тебя, не подчинено тебе, что не в твоей воле, власти, что тебе не „присуще“ и не „свойственно“... Ты считаешь мысль „истинной“ мыслью тогда, когда она—подавляет, воодушевляет, увлекает, пленяет тебя“, когда ты одержим ею, когда ты нашел в ней своего господина. „Истина, любезнейший Пилат,—это „Господин“; и все искатели „Истины“ ищут и словословят „Господа“.—А между тем этот „Господин“ существует только в твоей голове, яв-

[1]) Ibid., 264.

ляется только вымыслом, призраком, привидением. Эгоист должен от этой зависимости освободиться.—„Пока ты веруешь в истину, Ты не веришь в Себя, Ты—слуга, религиозный человек". А между тем в действительности „Ты один—истина, или, точнее, Ты больше, чем истина, которая ничто перед Тобою. Правда, и Ты желаешь истины, правда, и Ты „критикуешь", но Ты не стремишься ни к какой „высшей Истине", которая была бы выше Тебя, и, критикуя, Ты не берешь ее Своим „критерием". Ты подходишь к мыслям и представлениям, как и к явлениям внешнего мира, с одной целью, а именно, чтобы сделать их „с'едобными", „удобоваримыми", „удобоусвояемыми", чтобы присвоить и усвоить их Себе; Ты хочешь овладеть ими, подчинить их себе, стать их владыкой, хозяином, собственником [1])". Единственный, эгоист, стоит надо всем, он владеет всем окружающим, он „потребляет" все. С такой точки зрения Штирнер и говорит: „Все об'екты для Меня лишь материал, которым Я пользуюсь, пища, которой Я питаюсь... Служить, услужить истине—этой целью Я никогда не задаюсь; истина такая же пища для Моей мыслящей головы, как картошка—для Моего переваривающего желудка, или друг—для моего любящего сердца... Истина—Мое создание, Моя тварь, Моя „креатура"... Я признаю только те истины, на которые Я могу смотреть сверху вниз, подвластные Мне истины; истин, к которым я должен задирать голову, истин надо Мной, истин, которыми Я должен руководиться, таких истин Я не знаю. Для Меня не существует „Истин", ибо для Меня нет ничего выше Меня [2])!" „Я—критерий истины; Я же не—идея, Я нечто большее чем идея, Я—невыразим [3])".

---

[1]) „Единственный", 265.

[2]) Ibid., 266.

[3]) Ibid., 267.

Для эгоиста совершенно безразлично, мыслит и поступает ли он по христиански или нет, человечны ли и либеральны его дела и помыслы, лишь бы только они вели к исполнению его желаний, а как их назовут, это для него безразлично. „Я не буду более отшатываться ни перед одной мыслью, какой бы „дерзкой“ или „дьявольской“ она ни казалась, ибо в моей власти положить ей конец, как только она начнет угрожать сделаться для меня неудобной или неудовлетворительной; Я не отшатнусь также ни перед каким поступком, на том только основании, что он отмечен духом безбожия, безнравственности, беззакония [1])“... Для „эгоиста“ все позволено, перед ним не встают никакия преграды, для него нет греха. Ведь если религия выставила положение, что мы все грешны, то эгоист с таким же правом утверждает: мы все совершенны. „Ибо в каждый данный момент мы—все, чем мы можем быть, и нам незачем быть большим. Так как, следовательно, в нас нет недостатков, то и „грех“ теряет свой смысл. Сумеете ли вы показать мне хоть одного грешника в мире, если не нужно будет больше угождать высшему... Мы все совершенны, и на всем земном шаре нельзя найти ни одного человека, который был бы грешником [2])“. Греха нет, истины нет, все мысли, все наши представления—наше создание, пища, которую мы потребляем, об‘екты, которыми мы пользуемся по нашему усмотрению. Над всем царствует даже не мысль, не сознание, а воля „Единственнаго“. Этому последнему „подобает больше, чем божественное, больше чем человеческое“. „Сознай Себя более мощным, чем Тебя считают, говорит ему

---

[1]) Ibid., 268.
[2]) Ibid., 269—270.

Штирнер, и ты будешь могущественнее; считай Себя бо́льшим и Ты будешь иметь больше [1])".

При этом нужно раз навсегда отбросить мысль о каком то призвании человека, о его назначении, задачах. Все это пустыя фантазии. „То, чем человек может быть, тем он и становится"... „Одного его развитие приводит в сумасшедший дом, другого в Пантеон, лишая его—Валгаллы [2])"... Конечно, „неблагоприятныя условия могут, понятно, помешать прирожденному поэту стоять на высоте своего времени и создавать совершенныя произведения искусства, требующия сериозной подготовки; но творить поэзию он будет, все равно, простой ли он хлебопашец или баловень счастья, живущий при веймарском дворе. Прирожденный музыкант останется музыкантом, будет ли он играть на всех инструментах или только на пастушеской свирели. Прирожденный философ будет философствовать, если не с университетской кафедры, то—с завалинки. И, наконец, прирожденный болван (что не мешает ему, конечно, быть в то же время пройдохой) останется всегда ограниченной башкой, выдрессируют ли из него столоначальника, или он ограничится скромной ролью чистильщика сапог". Эти различия неизбежны между людьми так же, как и среди любой породы животных, вообще же „ограниченные от природы люди составляют несомненно самый многочисленный класс людей [3])". Сам же по себе человек „ни к чему не „призван", не имеет никакой „задачи", никакого „назначения", как не имет призвания растение или животное. Цветок не следует никакому призванию самосовершенствания; но он употребляет все свои силы

---

[1]) „Единственный", 271.
[2]) Ibid., 270.
[3]) Ibid., 244.

на то, чтобы наслаждаться и пользоваться миром в той мере, в какой это ему возможно; он впитывает в себя столько соков из земли, столько воздуха из атмосферы, столько солнечнаго света, сколько он в состоянии поймать и вместить [1])". Также поступает и птица, также должен поступать и человек, используя имеющиеся у него в наличности силы. Но и это последнее отнюдь не должно являться его задачей, выставляться его „призванием". „Всякие заветы—„пользуйся своими силами"—не только излишни, но прямо безсмысленны, ибо силы сами по себе всегда действенно проявляют себя. Применение своих сил не призвание и не задача человека, а его непрерывное, реальное действие. „Сила" это только более простое слово для обозначения „проявления силы" [2]). Штирнер и тут, как во многих других местах своей книги не замечает, а может быть, и не хочет замечать, заключающагося в последних словах парадокса, сводящаго понятие силы к самому проявлению силы, источник к его результатам, функциям. Как часто в действительности имеющаяся в наличности сила не проявляется на деле, и этот факт вовсе не может служить основанием для отрицания существования самой силы, как это следовало бы по мысли Штирнера.

Но при всем этом нужно твердо помнить, что, когда речь идет у Штирнера о „человеке", то это отнюдь не отвлеченный человек, не человек вообще, не понятие человека, наконец, не всякий человек. Отбрасывая глубокомысленныя рассуждения философии о том, что такое человек, что такое истинный человек, долженствующий признавать человечность своей „всеопределяющей сущностью", и т. д. Штирнер подходит к вопросу прямо.

---

[1]) Ibid., 245.
[2]) Ibid., 246.

„Переверни лучше все это дело вверх ногами, советует он, и скажи себе: Я человек! И мне нет надобности раньше „осуществлять“ в себе „человека“, так как человечность принадлежит мне уже сама по себе, подобно остальным Моим свойствам [1])“.

Рядом с понятием человека, истиннаго человека, достойнаго этого высокаго названия, человеческая мысль создала и противоположное понятие „не человека“. Это особенно ярко обнаружила религиозная мысль, выставлявшая положение, что если „мерить понятием человека, то всякий действительный человек окажется не человеком“, что и выражается наименованием всех людей грешниками [2]). В этом отношении особенно поразительно, что в продолжение длиннаго ряда столетий люди не находили ни одного „Человека“, а встречали только „не человека“. „Был разве хоть один единичный человек, который вполне соответствовал понятию „Человека“. Христианство знает только единаго „Человека“, это— Христос, но этот единый „Человек“ в то же самое время и „не человек“, в противоположном смысле слова, а именно „сверх-человек“, „Бог“. Реальнаго, действительнаго человека мы имеем только в „не-человеке“ [3]). „Люди убеждены, что нельзя быть больше, чем „человеком“. Я же скажу: нельзя быть меньше [4])!“ „Я, действительно, в одно и то же время „человек“ и „не-человек“; ибо Я человек и нечто большее, чем человек, т. е. Я есмь „Я человека“, „Я этого Моего свойства [5])“. „Ты являешься нечеловеком и поэтому и представляешь собой законченнаго человека, реальнаго, действительнаго человека,

---

[1]) „Единственный“, 91.
[2]) Kleinere Schriften, S. 136.
[3]) „Единственный“, 128—129.
[4]) Ibid., 96.
[5]) Ibid., 129.

являешься вполне человеком. Но ты вместе с тем и больше чем вполне человек, ты единичный, единственный человек. Человек и нечеловек, эти противоположности религиознаго мира теряют свое божественное и дьявольское, а следовательно и свое святое или абсолютное значение, в Тебе-Единственном [1])." „Правда, индивиддум, единичный человек, не—„Человек", но все же этот „Человек", подобно всем прочим призракам и всему божественному, живет и существует именно только в этом единичном человеке [2])". Ведь „каждая единичная личность есть воплощенная исключительность". Но эта исключительность еще ничего не дает в смысле определения ея содержания. Ведь в противоположность понятию человек „Единственный не имеет никакого содержания, представляет собою само отсутствие какого либо определения; содержание и определение даются ему только через Тебя... Единственный есть слово лишенное мысли, оно не заключает в себе никакого мысленнаго содержания... При его помощи не высказывается, что Ты собою представляешь, точно так же, как нарекая Тебя при крещении Людвигом, не говорят еще этим, что Ты такое [3])". „Человек" имеет известное значение лишь как одно из Моих свойств, особенностей, как Моя собственность, наравне с Моим „мужеством", „мужественностью", или Моим „женством", „женственностью"... Быть человеком—не значит осуществлять идеал „Человека", а значит—быть Самим Собой, значит проявлять Самого Себя, быть единичной личностью. Итак, моя задача будет состоять не в том, чтобы осуществить общечеловеческий идеал, а в том, чтобы удовлетворить Самого Себя.

---

[1]) Kleinere Schriften, 136.
[2]) „Единственный", 98.
[3]) Kleinere Schriften, 114—116.

Я Сам—Мой род; для Меня нет ни нормы, ни закона, ни образца... Язык наш слишком беден; в нем нет слова, которым можно было бы выразить Меня;„Слово"—„Логос"—для Меня всего только слово, „пустое слово" [1]). В отношении определения нашей сущности мы не должны считать себя „чем либо особенным, как напр., евреями, христианами... Очень хорошо, Я и не считаю Себя ничем особенным, Я считаю Себя единственным. Понятно, между Мною и другими есть сходство, но оно имеет значение лишь в том случаее, когда мы начнем сравнивать и теоретически разсуждать; на самом же деле Я несравним, Я—единственная индивидуальность в своем роде, Я—Единственный [2])".

Вот то обоснование крайнего индивидуализма, которое представляет собою учение Штирнера. Мы знаем теперь, на основании собственных слов автора, что представляет собой штирнеровское „Я", этот гордый „Единственный", которому нет имени, для определения которого оказывается слишком бедным человеческий язык. „Единственный" находит свое выражение в конкретном „Я", сознавшем себя таковым, но тем, не менее, и он сам представляет собою определенное „понятие", как бы против этого ни боролся и ни возражал Штирнер.— Штирнер желает уничтожить, как мы видели выше, самостоятельное существование „духа", „мысли", „истины". Все это призраки, фантомы, говорит он. Только единственное, конкретное Я реально. Ведь дух это призрак, утверждает Штирнер. „Видел ли ты когда нибудь духа своими глазами? „Я—нет, но Моя бабушка видела". Знаешь, Я тоже так: Я не видел духов никогда, но у Моей бабушки они путались в юбках на каждом шагу;

---

[1]) „Единственный", 132—133.

[2]) Ibid., 100.

и, полагаясь на честность наших бабушек, мы верим в существование духов [1])". Итак, реально только Я, только Я сам—Единственный. Но кто говорит это, можно поставить, в свою очередь, вопрос? Только наше самосознание, а самосознание есть сознание, знание, дух, т. е. призрак. Так и твое Я является призраком призрака. „И кроме того видел ли ты когда либо какое либо Я? Или, может быть, его видела твоя бабушка? Тогда и ты сам являешься призраком?" Так спрашивает в своей статье проф. Іоэль [2]).

В деле отрицания действительного значения всяких идей, которое, самым усиленным образом, проводит в своей книге Штирнер, он только является последовательным анти-идеалистом, борцом против идей, создателем своеобразной системы „суб'ективного нигилизма". Но главный его аргумент, заключающийся в том, что эти идеи лишены всякой реальности и являются простыми созданиями нашего „Я", конечно, не выдерживает никакой, сколько нибудь сериозной, критики, ибо здесь Штирнер смешивает понятия реальности и субстанциальности „Если, например, „государство", как понятие, не имеет субстанциального бытия, то из этого вовсе не следует, чтобы оно было мифом, произвольным продуктом воображения людей, верящих в его существование. Право, закон, нравственность и пр., конечно, идеи, но такие идеи, которые необходимым образом соответствуют, определенным фактам человеческого общежития и в этих фактах получают свое осуществление. Конечно, сами по себе они не имеют субстанциального бытия, но это не мешает их действительной реальности в том смысле, в каком реальна равнодействующая, слагающаяся из не-

[1]) „Единственный", 23.
[2]) Ioël, op. cit. 242.

скольких сил, действующих под разными углами [1])". В этом отношении на способ рассуждения Штирнера оказала влияние спекулятивная философия, дух которой чувствуется во всех его построениях. Как это отметил, еще во время выхода его книги в свет, Маркс, Штирнер проделывает свою операцию превращения всего в представления также и с людьми и, главным образом, с их отношением к миру действительности. „Все действительные отношения индивидов к действительности, к действительным условиям жизни он превращает в отношения этих индивидов к представлениям об этих отношениях, отрывая эти представления от жизни [2])".

В своем учении об единственно реальном Я, всемогущем Единственном, Штирнер мало или, вернее, совсем не понимает зависимости индивидуума от природы и общества, от окружающей его среды. Он вполне последовательно для своей общей точки зрения абстрагирует от исторических эпох, национальности, классов. Не природа, создавшая каждого отдельного индивидуума, и не общество, конструирующее условия его жизни, придающее этой последней тот или иной характер, являются двигательными силами жизненного процесса, а Единственный и его всемогущая воля. Единственный и признает обе эти силы, поскольку они являются ему послушными. Если же они ему не повинуются, то он просто перестает считаться с природой и обществом и действует по своему усмотрению. Свобода единственного, свобода от всяких внешних воздействий покоится

[1]) Саводник, op. cit. 66.

[2]) Marx-Engels. Dokumente etc. B. IV, S. 366. В. М. Хвостов замечает, что если провести в этой области с полной последовательностью основные предпосылки Штирнера, то мы совершенно неизбежно придем к полнейшему солипсизму. В. М. Хвостов. Этюды по современной этике. М. 1908, стр. 119.

на его силе, которую он черпает из самого себя. Для этого достаточно наличия его свободной воли. С этой точки зрения вполне понятно, что Штирнер дает своему индивидуализму то единственное психологическое обоснование, на котором его можно построить: превалирование чувства и воли над чисто интеллектуальными способностями нашего духа. Но такая вера во всемогущество личности, такая вера в своего рода „героя" является весьма мало историчной. Эта единственная в своем роде мощь отдельной индивидуальности и составляет тот своеобразный „призрак", который создал сам Штирнер и из под власти которого он не может освободиться [1]). Если же отвлечься от этой надуманной, произвольной конструкции штирнеровского „Я" и придать ему исторический характер, то сейчас же отпадает и самое „Я" таким образом понятое. Ведь это „Я", представляющее собой конечную точку исторической конструкции, не является живым, телесным я, плотским образом созданным мужчиной и женщиной и не нуждающимся поэтому ни в какой особой конструкции для своего существования, а представляет собою „Я", духовным образом созданное двумя категориями „Идеализма" и „Реализма", абстрактное творение человеческой мысли [2]).

Как мы видим, так много ратовавший против всяких созданий человеческой мысли, человеческого воображения, Штирнер, восставший против их самостоятельного существования, против бесчисленных призраков и привидений, которые люди создают себе в

---

[1]) E. Dietzgen. Max Stirner und Joseph Dietzgen. Anhang zu J. Dietzgen. Streifzüge eines Socialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Berlin, 1905, S. 68—70.

[2]) Dokumente etc. B. IV, S. 210.

виде разнообразных идей, сам создал себе такой же, стоящий вне всякой исторической действительности, произвольно сконструированный им призрак в виде одного только реально существующего „Я“, „Единственного“, стоящего в центре всего мироздания. Привидение, призрак, в конечном счете „идея“ оказалась сильнее всякого отрицания идей и отомстила за себя, утвердив свое существование среди обломков других идей, разрушенных в ее славу, в честь идеи „Единственного“.

V.

Мы знаем теперь, какое положение занимает в индивидуалистическом учении Штирнера суверенное „Я“, его Единственный. Он стоит в центре мироздания; природа и все окружающее имеют цену только постольку, поскольку имеют отношение к нему, являются его собственностью. У него нет никакого предназначения, никаких вне его находящихся задач, он повинуется только себе, осуществляет свою самобытность. „Самобытность“—это действительность, устраняющая сама по себе равно столько не—свободы, сколько мешает вам идти своей собственной дорогой. От того, что вам не мешает, вы не захотите освобождаться, а если оно начнет вам мешать, то ведь вы знаете: „Себе должно повиноваться больше, нежели человекам!..“ Свобода есть нечто чисто отрицательное и под ее влиянием вы можете в конце концов отделаться даже от Самих Себя, „Самобытность“ же, напротив, „зовет вас обратно к самим себе, она говорит: „Опомнитесь! Станьте собою!“ Под эгидой свободы вы избавитесь от многого, но вас станут мучить новые призраки: „Den Bösen seid Ihr los, das Böse ist geblieben“, „Вы избавились от злого духа, но зло осталось“. В „самобытности“ Вы действительно свободны от всего; то же, что в Вас осталось, Вы Сами Себе „присвоили“ по своему выбору и усмотрению [1])“. „Не ищите сво-

[1]) „Единственный“, 119.

боды, которая приводит к „самоотречению“ и отнимает Вас у Вас Самих. Ищите Самих Себя, станьте эгоистами; пусть каждый из Вас будет всемогущим, самодержавным Я [1])“.

Таким образом, Единственный должен быть эгоистом. Это еще более определяет его отношение к внешнему миру, в частности к окружающим его другим людям. Для эгоиста, конечно, не может существовать никакого сознания необходимости принимать участие в тех или иных процессах, имеющих в виду общие интересы человечества. Для него существуют только его собственные интересы. „Единичному человеку, говорит Штирнер, христианством предоставляется только участвовать в созидании царства божьего, или—согласно новейшим представлениям—в развитии и истории человечества; и только степенью участия его в этой работе измеряется его христианская или человеческая ценность; во всем же остальном он прах и снедь червей.—Что единичный человек есть сам для себя всемирная история, что вся прочая всемирная история есть ничто иное, как его „собственность“, это выходит уже за пределы христианского мировоззрения... Для эгоиста же имеет ценность лишь его история, так как он желает развивать только Себя, а не идею „Человечества“, и не предначертания „Бога“... он не признает никакого призвания... и живет, пользуется своей жизнью, не заботясь о том, будет ли от этого человечеству хорошо или худо [2])“.

Эгоист живет только для себя, для него существуют только личные интересы, и этим определяется его отношение, как к каким либо отвлеченным поло-

---

[1]) „Единственный“, 120.

[2]) Ibid., 274.

жениям, так и, в особенности, к окружающим его людям. Эгоисту говорят одни: „Воздайте славу Богу“, другие: „Воздайте славу Истине“. Мне же совершенно безразлично, победит ли Бог или истина: прежде всего желаю победить Я Сам [1])“. Эгоисту советуют быть нравственным человеком, разумным человеком и т. д., между тем как он хочет быть самим собой. По навязываемой ему теории „человеком является не индивидуум, а мысль, идея, идеал, идеал, к которому единичный человек относится даже не как ребенок к взрослому, а как точка, поставленная мелом, к математической, мыслимой точке“... А между тем, если посмотреть на природу „ни одна овца, ни одна собака не старается стать „настоящей“ овцой, „настоящей“ собакой; ни одному животному „сущность его“ не представляется его „задачей“, т. е. понятием, которое должно быть им осуществлено. Оно „осуществляет“ себя тем, что оно существует, живет, т. е. сгорает, уничтожаясь в процессе жизни. Оно не стремится быть чем то другим, чем оно есть на самом деле [2])“.

Кто же, по мнению Штирнера, является эгоистом? Кого ты называешь эгоистом, спрашивает он сам в своей книге?—„Человека, который служит своим личным интересам, вместо того, чтобы жертвовать ими на пользу духа, жить для идеи... Человек, не заявившей себя добрым патриотом, обнаруживает по отяошению к отечеству свой эгоизм. Таким же образом дело обстоит в безчисленном количестве других случаев: человек, пользующийся какой нибудь привилегией в обществе, эгоист, грешащий против идеи равенства; человек, дер-

---

1) Ibid., 258, исправл. (дополненное) по оригиналу стр. 355, 2-го нем. изд.

2) Ibid., 248—249.

жащий в руках власть, тоже—эгоист, попирающий идею свободы и т. д. Таким образом причина твоего отрицательнаго отношения к эгоисту коренится в его предпочтении личнаго духовному, в том, что он печется о себе там, где, по твоему, следовало бы поступать „во славу" какой-нибудь идеи [1])".

Как же этот Штирнеровский эгоист, служащий своим личным интересам, относится к другим, к окружающим его людям, к ближним? Далекий от того, чтобы считать их равными себе, он видит в них свою собственность. „То, что мы наших „ближних" считаем „нам подобными", равными—основано на лицемерии; ведь не смотрим же мы на деревья, на животных, как на „нам подобных", равных. Нет никого Мне подобнаго, Мне равнаго; на каждаго человека Я смотрю, как на мою собственность; в этом он не отличается для Меня от других существ... Я никого не уважаю, для Меня нет никаких „уважаемых личностей", не исключая и „сочеловека"; он, подобно всякому другому существу, является для Меня предметом, об'ектом, которым Я интересуюсь или не интересуюсь, предметом интересным или неинтересным, годным или негодным, полезным или безполезным [2])". Итак, все другие люди представляются для эгоиста только об'ектами для его воздействия, полезными или безразличными для него, он с ними считается только в меру присущаго им интереса. „Я не желаю ничего, признавать или уважать в Тебе, ни собственника, ни босяка, ни даже просто человека. Я желаю Тобою пользоваться, потреблять Тебя. Я нахожу, что соль придает вкус Моей пище,—Я пользуюсь ею, как приправой; Я знаю, что рыба может служить Мне средством пита-

[1]) „Единственный", 20.
[2]) Ibid., 234.

ния,—Я пользуюсь ею, как пищей, Я ее с'едаю; Я убеждаюсь, что Ты обладаешь способностью скрасить Мне жизнь, Я пользуюсь Тобою, как товарищем, выбираю Тебя в спутники жизни. В другом случае Я на соли изучаю кристаллизацию, на рыбе—явления органической жизни, на Тебе—свойства человека и т. д. Во всех случаях Ты для меня являешься лишь тем, что Ты составляешь для Меня; а именно, Ты для Меня—Мой предмет, Мой об'ект, а так как Мой предмет, Мой об'ект, то Ты—Мое достояние, Моя собственность [1])". „Я имею дерзость во всеуслышание заявить: да, Я пользуюсь миром и людьми, Я потребляю их! И Я могу открыть свою душу всем возможным впечатлениям без боязни оказаться во власти одного из них. Я могу любить, любить всей душою, в Моем сердце может пылать всепожирающий огонь страсти, но об'ект Моей любви остается в Моих глазах всегда лишь пищей Моей страсти, пищей, которая поддерживает пылающий пламень. Все мои заботы о любимом относятся именно к предмету Моей любви, как таковому, к нему, который нужен Моей любви, только к нему—„горячо любимому". Не будь этой Моей любви, сколь безразличен был бы он для Меня! Я им питаю только Мою любовь, Я пользуюсь им для удовлетворения этой Моей потребности: Я им наслаждаюсь, Я его потребляю"... Когда писатель пишет, стараясь своими писаниями разогнать мрак людского невежества и суеверий, то разве он имеет в виду благо всех этих людей? Разве я пишу из любви к людям, спрашивает Штирнер? „Нет, я пишу, потому что Я желаю, чтобы Мои мысли появились на свете, существовали; и хотя бы Я в будущем видел, как эти мысли нарушат ваш покой и ваше мирное существование, хотя

---

1) Ibid., 100.

бы Я предвидел, что из Моего посева произрастет кровавая борьба и гибель многих поколений,—Я все же разбросал бы эти семена по миру... Мою мысль Я облекаю в слова не только не ради вас, но и не ради истины... Я пою, потому что Я—певец. Вами же я пользуюсь, как слушателями, ибо Мне нужны—уши.—Везде, где мир сталкивается со Мною,—а он сталкивается со Мной повсюду,—Я его поглощаю, пожираю, чтобы утолить голод Моего эгоизма. Ты для меня ничто иное, как пища; с другой стороны и Я для тебя тоже пища, которую ты пожираешь и потребляешь; ты пользуешься Мною. Наши взаимныя отношения определяются полезностью, взаимной пользой, пригодностью. Мы не имеем по отношению друг к другу никаких обязанностей [1])". Это совершенно понятно: какие же могут быть у эгоиста обязанности. Он выше каких бы то ни было отношений, вытекающих из велений долга, закона, веры и т. п. давно уже преодоленных им призраков. В крайнем случае у эгоиста могут быть обязанности только по отношению к самому себе. „Если уж говорить об обязанностях, то так называемыя обязанности Мои по отношению к тебе, в сущности,—обязанности по отношению к Себе. Если Я встречаю тебя с веселым лицом, чтобы развеселить и тебя, то, ведь, это потому, что твое радостное настроение нужно Мне; следовательно, выражение Моего лица служит Моему желанию; тысячи других людей, которых веселость Мне не нужна, Я не встречаю с веселым лицом [2])".

Последняя часть этого разсуждения переводит нас уже несколько в иную сферу, отходящую от принципа чистаго эгоизма. Пока же мы остаемся в сфере этого

---

[1]) „Единственный", 222.

[2]) Ibid., 223.

последняго, наши отношения могут вытекать из соображений личной выгоды, в крайнем случае могут приобретать характер „покупки“ нужных нам услуг, но не могут исходить из таких побуждений высшаго порядка, как хотя бы уважение к кому либо, уважение к чьему либо достоинству, положению и т. д. „Эгоистически вы будете поступать тогда, когда вы перестанете уважать друг в друге не только собственника, но и босяка, рабочаго и когда вы станете смотреть на другого, как на часть своей собственности, как на „пригоднаго суб'екта“, „нужнаго человека“. И тогда вы перестанете давать что либо и так называемому „собственнику“, имущему и труженику, трудящемуся; вы будете „платить“ лишь тому, кто вам нужен.—„Нужен нам король?“ спрашивают себя американцы и отвечают: „Нет. Он лично и его труд не имеют для нас никакой цены, мы и гроша за него не дадим [1])“.

Все это пока вполне понятно и последовательно с эгоистической, узко утилитарной точки зрения. Каждый интересуется только тем, что ему может принести непосредственную пользу, не ценит и не уважает ничего и никого, ни по каким иным соображениям кроме чувства личной выгоды или необходимости. Эгоист не чувствует уважения ни к идеям, ни к людям, ни к убеждениям. „Нам стараются внушить, что мы должны уважать „всякое чужое мнение и убеждение“, что „каждое убеждение имеет право на существование“, что мы должны относиться „терпимо к чужим взглядам“ и т. д.—Но „ваши мысли не Мои мысли, и ваши пути не Мои пути“, или, вернее, наоборот: ваши мысли—Мои мысли, с которыми я распоряжаюсь, как Я желаю, и с которыми я не церемонюсь; они Моя собственность, ко-

[1]) „Единственный“, 198.

торую Я уничтожаю, если Мне это угодно. Мне не нужно предварительно Вашего позволения, чтобы разрушить их и развеять... Не думайте, что раз мысли вольны, как птицы, то оне могут быть уловлены и объявлены неприкосновенной собственностью. Все, что вольно летает—Мое... Ваши великия и малыя мысли—Моя собственность, и Я с ними распоряжаюсь по своему усмотрению [1])". Таким образом эгоист не ставит себе никаких границ ни перед чужой личностью, ни перед чужими убеждениями, мыслями. Ко всему он относится по своему, эгоистически, ни перед чем он не останавливается, на все он смотрит, как на свою собственность, как на об'ект для потребления, для удовлетворения своих желаний и вкусов. Над всем царствует и торжествует суверенная воля эгоиста.

Но вот, в дальнейшем Штирнер не выдерживает первоначальной определенности этой позиции и черезчур расширяет понятие эгоизма, настолько раздвигая его рамки, что самое понятие за ними начинает расплываться, теряя свои первоначально столь ярко очерченные контуры. До сих пор мы совершенно ясно видели и понимали, что такое Штирнеровский эгоизм, который в этом саучае вполне отвечал обычному представлению о нем. С точки зрения такого понимания эгоизм совершенно определенно противопоставляется альтруизму, этому удачному определению особаго рода чувствований, противоположных эгоистическим, определению, введенному в научный язык Контом.—Между тем Штирнер, как мы сейчас будем иметь случай убедиться, в своем произведении не выдержал последовательности такой точки зрения и стал называть эгоистическими такие поступки, такой образ действия, который не может быть

---

[1]) Ibid., 257.

в строгом смысле слова подведен под это название. При таком же словоупотреблении теряется всякое значение терминов, и мы тогда с одинаковым правом можем подводить всякие поступки людей либо под понятие эгоизма, либо—альтруизма. Но такой способ выражения отнимает у нашей мысли всякую определенность, а, следовательно, и достаточную понятность для других.

Становясь на точку зрения подобнаго расширения понятия эгоизма, Штирнер привносит совершенно новые элементы в свою теорию. Дело в этом случае идет у него о любви. Правда, он отмечает, что „любовь не заповедь; она, как каждое Мое чувство, есть Мое „свойство", Моя „собственность [1])". Те, кто желают ее приобресть, должны сделать это приобретение путем возмезднаго акта, путем покупки. Это, конечно, достаточно эгоистично. Штирнер говорит об этом в таких выражениях: „Приобретите ее (любовь М. К.), купите ее, заплатите за нее, тогда Я вам ее уступлю. Я вовсе не обязан любить церковь, народ, отечество, семью и пр., которые не сумели приобрести моей любви, и продажную цену Моей любви Я устанавливаю по Своему благоусмотрению" [2]). „Любовь была известна древнему миру не менее, чем христианскому; божок любви старше, чем—„Бог Любви". Что ново—так это мистическая одержимость, которая всецело принадлежит новому времени". Какова же эгоистическая любовь, далекая от начал долженствования, от романтической или религиозной любви, любовь эгоиста, о которой говорит Штирнер? „Любовь эгоиста берет свое начало из источника своекорыстия, струится в русле своекорыстия и впадает—в океан своекорыстия.—Может ли это называться лю-

[1]) „Единственный", 219.
[2]) Ibid.

бовью? Если вы знаете другое имя для нея, то я ничего не имею против, если вы введете его в употребление; пусть сладостное слово „любовь" увянет вместе с отживающим миром. Я по крайней мере не нахожу никакого другого слова на нашем христианском языке и поэтому остаюсь при старом и продолжаю „любить" Мою любовь, Мою „собственность" [1]).

Все это покудова очень последовательно и вполне отвечает всему тому, что было вообще высказано Штирнером относительно эгоизма и эгоистического отношения ко всему окружающему. Но когда дело касается дальнейшего развития идеи любви, когда она более конкретизируется, то мы замечаем в ней уже далеко не чисто эгоистические элементы, приближающие ее всецело к альтруизму. Штирнер говорит: „почему Мне не питать живого участья к другому человеку, почему Мне не могут быть дороги его радости и его счастье, почему то удовольствие, которое Я ему могу доставить, не может быть для Меня важнее других личных удовольствий? Наоборот, Я готов с радостью пожертвовать ради него бесчисленными наслаждениями; от тысячи вещей Я могу отказаться, чтобы увеличить его радость; Я могу отдать даже то, что—не будь его—было бы для меня самым драгоценным достоянием,—Мою жизнь, Мое благополучие, Мою свободу. Ведь мое счастье, Моя радость—видеть его счастье и его радость [2])". Едва ли все то, что здесь описывается, может быть подведено под понятие чистого эгоизма. Ведь дело идет не только о по-видимости бескорыстной любви, в самой себе черпающей свое удовлетворение, но и о готовности на жертвы и при том какие жертвы—всем.

---

[1]) „Единственный", 220.

[2]) Ibid., 217.

наиболее дорогим для человека: жизнью, благополучием, свободой. Если уж это не альтруизм, то что же тогда можно назвать этим именем? Тогда и высшее самопожертвование, выраженное словами: „Больше сея любви никто же имать, аще кто душу свою положит за други своя", тоже окажется эгоизмом. При таком понимании или, вернее, определении мотивов человеческой деятельности, это будет только пустая игра слов, отнимающая у них всякое реальное содержание.

В дальнейшем Штирнер еще более подчеркивает свою точку зрения, об'ясняя мотивы деятельности любящего „эгоиста". „Если, говорит он, Я вижу страдания любимого человека, то Я страдаю вместе с ним и не могу успокоиться до тех пор, пока я не испробую всего, чтобы его утешить и развеселить. Если Я вижу его радость, то Я радуюсь—его радостью. Это еще не значит, что чувство радости или страдания вызываются во мне теми же причинами, которые вызывают в нем эти чувства, это ясно видно уже на примере физического страдания: у него болит его зуб, причина же Моей боли—боль, которую он испытывает.—Я не могу равнодушно видеть страдальческих складок на любимом челе, и потому—следовательно ради Себя—Я стараюсь разгладить их поцелуями [1])". Вот это место, которое обыкновенно приводят все критики Штирнера, указывая на неправильное применение им термина эгоизм, на чересчур широкое распространение его на совершенно не свойственную ему сферу, на включение в него действий или чувствований, во всяком случае не могущих быть признанными чисто эгоистическими [2]).

---

[1]) „Единственный", 218.

[2]) См. между прочим по этому поводу интересный анализ у Kreibig'a, op. cit., S. 114—116. Однако, имеются голоса, выска-

Правда, Штирнер старается оговориться. По поводу приведенного выше примера с желанием поцелуями разгладить печаль на лице любимого человека, он замечает тут же, что: „Если бы Я не любил того человека, то он мог бы „морщиться", сколько угодно, Меня бы это мало беспокоило; Я разгоняю лишь свою кручину". Да и когда дело касается указанной выше готовности жертвовать всем для любимого, то и тут эгоизм оказывается, по логике Штирнера, нисколько непоколебленным. Ведь даже и в этом случае „Моим Я, Самим Собою Я не жертвую (даже отдавая свою жизнь и свободу! М. К.), Я остаюсь эгоистом и—наслаждаюсь им, пользуюсь им. Если Я жертвую для него всем, отчего Я—не будь Моей любви к нему—никогда бы не отказался, то это очень простая, естественная вещь, которая встречается в жизни чаще, чем это кажется; но это доказывает лишь, что эта одна страсть—Моя любовь к нему—сильнее остальных. Жертвовать всеми страстями ради одной учит нас и христианство (тоже, очевидно, крайне эгоистическое учение, ибо любовь к ближнему, да и любовь к Богу, можно по такой логике, весьма просто об'яснить эгоистическими мотивами. М. К.). Но если Я одной страстью жертвую для других, то это не значит еще, что Я жертвую Собой, Моим Я; Я не жертвую при этом ничем, что составляет действительную часть Моего Я, ничем, что во Мне действительно ценно, Я не жертвую Моей—самобытностью [1])".

зывающиеся в защиту штирнеровского расширенного понимания эгоизма, хотя и не слишком, по нашему мнению, удачно. См. Max Adler. Max Stirner und der moderne Socialismus. Arbeiter Zeitung. Wien, 1906, 25 и 26 Oktober, цит. в переводе Штирнера, в изд. „Светоча", II т., стр. 494.

[1]) „Единственный", 217—218.

Не приходится даже долго останавливаться на разборе вышеприведенного мѣста, парадоксальность его так и кидается в глаза, ее не приходится вскрывать, так она очевидна. В дальнейшем Штирнер, полемизируя против любви к отвлеченному человеку, только еще более подчеркивает свою точку зрения, говоря в сущности о своей „любви к ближнему“, но высказывая самое сериознейшее опасение, как бы эта любовь не была сочтена „заповедью любви“. В этом и лежит весь центр тяжести. Тут проявляется тот страх и антипатия против всякой религиозности, навязанности извне в качестве определенного, установленного предписания, которое характеризуют все учение Штирнера. Любить можно самым бескорыстным образом и не только какого либо одного человека, но и каждого, вообще всех людей, только нужно, чтобы решение по этому поводу зависело от меня, чтобы это не было заповедью. „Вы любите отвлеченного „Человека“ и потому мучаете единичных, живых людей, эгоистов; ваша любовь не что иное, как мучительство, ваша человеческая любовь—человеконенавистничество... Я тоже люблю людей и не только того или другого человека, а каждого. Но я их люблю с сознанием Моего эгоизма; Я люблю, потому что любовь дает Мне счастье, Я люблю, потому что любить для меня естественно, Я люблю, потому что Мне нравится любить. Но я не знаю никакой „заповеди любви“ [1]).

Внутреннее противоречие, заключающееся в учении Штирнера об эгоизме, при том распространительном толковании, которое он ему придает, было замечено уже его современниками и подчеркнуто в ряде появившихся тогда рецензий на его книгу. В своем ответе

[1]) „Единственный“, 218.

рецензентам Штирнер останавливается довольно подробно на этой критике и пытается во что бы то ни стало отстоять свою точку зрения. „Еще больше раздражения, чем Единственный, вызывает у рецензентов „Эгоист". Вместо того, чтобы ближе подойти к тому эгоизму, как его понимает автор, пишет в своем ответе рецензентам Штирнер, они остаются при том представлении о нем, которое они получили с своих детских лет, и выдвигают против него столь известное всем перечисление грехов эгоизма [1])". Развивая в дальнейшем в том же „ответе" свою точку зрения, Штирнер говорит, что в основе эгоизма лежит интерес, но не интерес вообще, являющийся ничего не говорящим понятием, лишенным всякого содержания, не интерес в качестве известного „принципа", а определенный конкретный интерес. Каково же его содержание в том или ином случае, этого нельзя сказать заранее. Так, например, относительно эгоизма некоторые думают что он выражается в „изоляции" эгоиста от других людей, в стремлении к известному уединению. Но что общего имеет на всем свете эгоизм с изолированностью? „Сделаюсь-ли Я (Ego) эгоистом, благодаря тому, что буду избегать людей? Я, положим, изолирую себя или уединяюсь, но от этого Я не становлюсь ни на волос эгоистичнее тех, которые остаются среди людей и радуются общению с ними. Если Я изолируюсь, то это происходит потому, что Я более не нахожу никакого удовольствия в обществе; если же Я остаюсь среди людей, то Я остаюсь потому, что они доставляют Мне еще много радостей. То, что Я остаюсь, не менее эгоистично, чем уединение [2]). Но „эго-

---

[1]) Recensenten Stirners. Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess. „Kleinere Schriften" etc., S. 119.

[2]) Kleinere Schriften, S. 142.

ист тот, кто думает только о себе!“ Таким оказался бы человек, который не знает и не вкушает всех тех радостей, которые проистекают из участия к другим, т. е. из того, что заботишься и о других. Это был бы человек, лишивший себя бесчисленных наслаждений, т. е.—бедная натура. „Почему же этот покинутый и изолированный должен быть эгоистом по сравнению с более богатыми натурами?.. Кто любит другого человека, богаче, благодаря этой любви, чем тот, который никого не любит; но в этом не проявляется никоим образом какого либо противопоставления эгоизма неэгоизму, так как оба эти человека следуют только своему интересу... Почему же вследствие этого тот, кто беднее в отношении какого либо известного интереса, должен считаться „более эгоистичным“, чем обладатель этого интереса [1])?“ „Эгоизм, как его понимает Штирнер, по его собственным словам, вовсе не является противоположностью чувству любви, не является противоположностью мышления, врагом приятной, исполненной любви жизни, врагом самопожертвования, врагом искреннейшей сердечности, но и не врагом критики, не врагом социализма, короче, не врагом какого либо истинного интереса: он не исключает вообще никакой интерес. Направлен он только против незаинтересованности и против неинтересного: не против любви, но против святой любви, не против мышления, но против святого мышления, не против социалистов, но против святых социалистов и т. д. [2])“. Из этих раз'яснений еще более выступает то значение, которое Штирнер придавал понятию „эгоизм“, понятию, которое в его пред-

[1]) Kleinere Schriften, S. 143.
[2]) Ibid., S. 144.

ставлении и толковании довольно далеко отступает от обычного [1]).

Ведь чистый эгоизм по наиболее нормальному пониманию, которое придается этому слову, значительно отличается от штирнеровского толкования. В качестве характеристики обычного понимания этого термина, можем привести хотя бы следующее известное определение Вундта: „Чистый эгоизм принципиально отрицает всякую деятельность в интересах других лиц, признает, следовательно, наших ближних, в единствен-

---

[1]) Интересно, как, по свидетельству П. В. Анненкова, Белинский воспринял учение Штирнера, с которым он ознакомился во время своей заграничной поездки. Характерно, что наш проникновенный критик считал необходимым вложить в понятие эгоизма моральное содержание. „Пугаться одного слова „эгоизм", говорил он, было бы ребячеством. Доказано, что человек и чувствует, и мыслит, и действует неизменно по закону эгоистических побуждений, да других и иметь не может. Беда в том, что мистическия учения опозорили это слово, дав ему значение прислужника всех низких страстей и инстинктов в человеке, а мы и привыкли уже понимать его в этом смысле. Слово было обезчещено понапрасну, так как в сущности обозначает вполне естественное, необходимое, а потому и законное явление, да еще и заключает в себе, как все необходимое и естественное, возможность морального вывода. А вот я вижу тут автора, который оставляет слову его позорное значение, данное мистиками, да только делает его при этом маяком, способным указывать путь человечеству, открывая во всех позорных мыслях, какия даются слову, еще новыя качества его и новыя его права на всеобщее уважение. Он просто делает со словом то же, что делали с ним и мистики, только с другого конца... Нельзя сериозно говорить об эгоизме, не положив предварительно в основу его м о р а л ь н ы й принцип и не попытав затем изложить его теоретически, как м о р а л ь н о е начало, чем он рано или поздно, непременно сделается". А н н е н к о в, П. В. „Замечательное десятилетие". в „Литературных воспоминаниях". СПБ. 1909, стр. 344. Нечего и говорить, насколько эта точка зрения, ведущая к моральной оценке, моральному принципу, в корне противоречит пониманию самого Штирнера, который конечно, назвал бы ее „одержимостью".

ном ли числе, или в их совокупности, только орудиями для удовлетворения нашего собственного стремления к счастью и могуществу [1])".

Если подходить с такой точки зрения к только что изложенным выше взглядам Штирнера, то придется признать, что он без достаточнаго основания черезчур расширяет область распространения эгоизма в качестве об'яснения мотивов человеческих действий. Можно соглашаться или не соглашаться с вышеприведенным определением эгоизма, данным Вундтом, можно в него вносить те или иныя поправки. Это совершенно самостоятельная тема, на которой мы сейчас не собираемся останавливаться. Одно только для нас совершенно ясно, что если согласиться с Штирнеровским толкованием эгоистическаго принципа, то в человеческой деятельности почти не окажется не эгоистических действий. Все будет проникнуто принципом эгоизма. Будет ли человек жертвовать собой, отдавать свое имущество, жизнь, гибнуть за других, за родину, за веру и т. д., все это будет об'яснено мотивами эгоистическаго характера. С точки зрения подведения всего под один

[1]) W. Wundt. Ethik, 1903, Bd. II, S. 9. Тот же Вундт в своей „Этике" между прочим указывает на Штирнера, как на представителя учения этого „чистого эгоизма". Вундт говорит, что чистый эгоизм „является в этой форме революционным симптомом, который никогда не имел длительного значения, но выступал в критические моменты крушения господствовавших до того культурных ценностей или в качестве известной реакции против преувеличенных коллективистких требований. Так уже античная софистика в лице своих наиболее крайних представителей высказалась в пользу эгоистическаго иммора лизма. Точно так же среди свободных мыслителей эпохи просвещения по временам тоже обнаруживалась склонность к этому последнему. Наиболее поздним примером этого рода является „Единственный и его собственность" Макса Штирнера точно так же, как и в известном смысле Нитцшевский идеал сверхчеловека". Ibid., S. 10.

всеоб'емлющий принцип, это будет весьма целесообразно, но едва ли при таких условиях мы сумеем сохранить представление об истинной картине бесконечного разнообразия жизненных проявлений. Такое об'яснение было бы очень просто, но едва ли бы отвечало действительности [1]).

Поэтому гораздо более последовательными представляются те места произведения Штирнера, где у него высказываются взгляды, не столь „разводняющие" прин-

---

[1]) Попытки доказывать жертвующим, что они действуют из эгоистических побуждений, что они, „эгоисты", делались уже давно и в достаточной степени использованы Гельвецием и Бентамом. В отношении же попыток отстоять точку зрения, защищаемую Штирнером, можно указать на несколько странные соображения, приводимые по этому поводу в статье об „Основах учения Штирнера" Гиммельфарба и Гохшиллера, приложенной к их русскому переводу „Единственного". По мнению этих авторов: эгоист Штирнера есть рабочий. Поэтому и, говоря об эгоизме, Штирнер „говорил исключительно об эгоизме пролетарском"... Эгоизм, о котором Штирнер говорил, как об эгоизме „в обыкновенном смысле, и есть б у р ж у а з н ы й э г о и з м; эгоизм же в его понимании—п р о л е т а р с к и й э г о и з м". По мнению авторов, если бы Штирнер только употребил эти термины, — он был бы, быть может, понят так, „как его, наконец, надо понимать". Остается нам только пожалет, что Штирнер не мог уже внять совету авторов и несколько исправить и переделать свое произведение по их рецепту на „пролетарский" манер. Тогда, быть может, мы бы имели у него противопоставление не только пролетарского и буржуазного эгоизма, но и пролетарской и буржуазной любви, пролетарского и буржуазного мышления, пролетарских и буржуазных законов логики. Можно, конечно, с большим или меньшим правом утверждать, что учение Штирнера представляет собой идеологию определенной социальной группы, является выражением ее миросозерцания, но от такого утверждения еще очень далеко до того произвольного толкования взглядов Штирнера, которое вообще характеризует статью обоих „толкователей" нашего автора. В статье этой вообще довольно много положений, — нисколько не вытекающих из сущности Штирнеровского учения и навязанных ему без достаточнаго к тому основания. См. пер. Штирнера в изд. „Светоча", т. II, стр. 521—542.

цип эгоизма, выставляющие его в чистом, неприкрашенном виде. На предложение „гуманизма“ быть „человеком“, сделать принципом своей жизни „принцип равенства“, Штирнер говорит: „Принцип за принцип!“ Требование за требование! Я выставляю против Тебя принцип эгоизма. Я хочу быть только Я; Я презираю природу, людей и их законы, человеческое общество и его любовь, и прерываю с ним всякие отношения общего характера, даже связь на почве языка. Я выставляю против всех требований Вашего „долженствования“, против всех требований Вашего категорического решения „атараксию“ моего Я; Я проявляю уже свою уступчивость тогда, когда соглашаюсь прибегать к помощи речи, Я — „Невыразимое“, „Я только обнаруживаю Себя [1])“. В таких местах Штирнер как бы снова находит самого себя, является более цельным, не стремится из одного только желания сделать излюбленный свой принцип всеоб'емлющим, насиловать живую действительность.

Когда читаешь такие утверждения Штирнера, то чувствуешь их полную согласованность с гедонистическими элементами его учения, звучащими достаточно ярко во многих местах его книги. Стоит, например, в этом отношении только вспомнить, что Штирнер говорит о „пользовании“ жизнью, наслаждении ею: „Кто исключительно поглощен заботой о поддержании жизни, легко забывает под ее гнетом пользоваться жизнью: если он только и думает, как бы сохранить свою драгоценную жизнь, то он не может отдать всех своих сил на то, чтобы „наслаждаться“ ею. Что значит пользоваться жизнью?—Тратить ее, подобно свече, которою пользуются—сжигая ее. Пользоваться жизнью, а, следо-

---

[1]) Die philosophischen Reactionäre. Entgegnung auf „Die modernen Sophisten“ von Kuno Fischer. Kleinere Schriften, S. 182.

вательно, и Собою, жизнь имущим—значит „потреблять", „пожирать" ее и Себя. „Наслаждение" жизнью есть „трата" жизни [1]). Этому представлению о смысле, задачах жизни вполне отвечает и то значение, которое Штирнером придается принципу эгоизма. Но для этого было бы вполне достаточно признавать эгоизм в гораздо более узком, обычном смысле этого слова, Штирнер же придал ему крайне расширенное, распространительное толкование. Он пожелал создать всеобщую, всеоб'емлющую теорию, об'ясняющую эгоизмом все сущее, превратил свою книгу в своего рода катехизис, „песню песней" эгоизма. Эгоизм и его носитель эгоист, являющийся дальнейшим развитием, более подробным определением „Единственного", заполняют у него все. Для эгоиста, также как и для суверенного Я, представляющего собой конкретное его воплощение, не существует ничего: ни внешнего мира, ни истории, ни каких либо духовных ценностей, ни даже, как мы видели, общего языка с людьми. Он наполняет собой весь мир, только он и реален, все остальное—призраки, привидения, созданные больным воображением.

Мы видим, что нами уже достаточно подчеркнуто выше, что Штирнер настолько расширяет понятие эгоизма, что этот последний теряет всякие контуры, совершенно расплывается и сам делается таким же призраком, как высмеивавшиеся Штирнером идеи либеральной свободы, законности, человечности, авторитета и т. д. „Как христианство обожествляло дух божий, либерализм дух индивидуума, Гегель абсолютную идею, Фейербах человеческую любовь, так Штирнер превозносит до небес себялюбие [2])". Несмотря на всю антирелигиозность

---

[1]) „Единственный", 240.

[2]) Dietzgen, op. cit. 66.

Штирнера, о которой мы еще будем в дальнейшем говорить, сам он является в этом отношении весьма религиозным, только вместо обычной религии, или человеческой, человекобожеской религии Фейербаха, Штирнер создает свою собственную религию, религиозный культ своего „Я“, проповедует религию эгоизма, провозвестником, апостолом которой он и является.

Это было отмечено уже современниками Штирнера, в частности Куно Фишером, или хотя бы автором рецензии в „Blätter für litterarische Unterhaltung“ [1]) и вызвало соответственный ответ самого Штирнера, который говорит о „странном недоразумении“ видеть в эгоизме штирнеровской книги какую то „догму“, категорический императив, какое то принимаемое в сериоз „долженствование [2])“. Но эта догма или императив и носят совершенно религиозный характер, ибо мы видим, как это было заметно всякому непредубежденному читателю, и как это отметил в свое время Руге, что Штирнер, освободившись от господства „священных идей“ или „призраков“, сам ставит на их место новый фетиш, священное „я“ и впадает, таким образом, в ту же ошибку, в которой он уличал других [3]).

Штирнер не мог отклонить от себя поставленных ему в этом отношении возражений, и если и нельзя утверждать, как это делают некоторые [4]), что, он выставляет требование, чтобы все непременно делались эгоистами,— он предоставляет это собственному выбору каждого,—

---

[1]) Blätter für litterarische Unterhaltung, I Band, 1848, Leipzig, Brockhaus. Der Einzige und sein Eigenthum von Max Stirner. №№ 36—37. Отрывки из этой рецензии имеются в приложении к русскому переводу „Единственного“, Гиммельфарба и Гохшиллера, стр. 303—304.

[2]) Kl. Schriften, 180.

[3]) Arn. Ruge's Briefwechsel, Bd. I, s. 386.

[4]) Kronenberg, op. cit, S. 206.

то с другой стороны, самое построение Штирнером понятия его эгоиста есть чистейшая абстракция, чистейший призрак, против которых во всех других случаях он так боролся. Восставая против „одержимости", о которой он так много говорит, Штирнер сам сделался одержимым, сам сделался провозвестником своего рода религиозного учения, т. е. догмы, ибо для „Единственного" эгоизм является, несомненно, догмой.

Из всего пестрого разнообразия,—нисколько не препятствующего, однако, проникновению единой идеей,—учения Штирнера резко выступают, как это правильно отметил Крейбиг, два главных положения: „Я создает мир"—основной тезис теоретической философии Штирнера,- и „Я создает ценности"—основной тезис его практической философии. Центральным пунктом этой последней является положение: „Эгоистичным представляется не придавать никакой вещи самостоятельной, абсолютной ценности, но искать эту ценность в Себе самом". Индивидуальное Я создает не только мир, но и ценности. В создании этих ценностей покоится вторая—практическая сторона эгоистического мировоззрения, эгоистического в самом широком (неправильном) словоупотреблении, какое ему придает Штирнер [1]). Следует отметить, что первое из вышеуказанных положений ведет свое начало от Фихтевского учения, которое в свою очередь является созданием Кантовской критики разума. Кант учил, что форма для определенной материи дается интеллектом, нашим Я. Фихте же стал выводить не только форму, но и самую материю, все, что представляет Не—Я, из Я. И, наконец, Штирнер поставил на место Фихтевского творческого, абсолютного Я, индивидуальное

---

[1]) Kreibig, op. cit., S. 110, 117.

Я, творящее и разрушающее все [1]). Но это конкретное Я, в конечном счете, как мы видели, превратившись в „Единственного", в „Эгоиста", приняло тоже характер своего рода абсолюта, оказалось поставленным в центре всего мироздания, вернее, сделалось само этим центром, в котором все существующее находит свои начала и концы.

Эгоизм, служение религии эгоизма—вот сущность всего учения Штирнера. Высказывалось мнение, что Штирнер сам неправильно „называет свою философскую систему философией чистого эгоизма". Название это якобы нельзя считать правильным, потому что „эгоизм" в обычном словоупотреблении является понятием этическим, а Штирнер произвольно расширяет его на всю область философского мышления. Поэтому „правильней было бы назвать его систему философией чистого суб'-ективизма или индивидуализма, так как центральным пунктом ее является понятие личности, идея индивидуальности [2])". Но едва ли есть особая нужда отказываться от того определения, которое само напрашивается из всего учения Штирнера, и заменять его другим. Ведь под индивидуализмом обыкновенно понимают отстаивание прав и интересов личности вообще, личности сталкивающейся с притязаниями общества, коллектива. В таком смысле ведь и говорят: „индивидуализм против социализма", выставляя эти два понятия, как противоположности [3]); ведь одна из этих теорий имеет в виду интерес большинства, в то время как первая—интересы составляющих общество индивидуумов. Но Штирнер и говорит везде не о личности вообще, а только о кон-

[1]) Kreibig, Ibid., 117.
[2]) Саводник, op. cit., стр. 17.
[3]) Срав. H. Spencer. The man versus the state, London, 1884.

кретной, определенной личности, моем собственном „Я" данного человека. Он везде самым категорическим образом отказывается защищать интересы человека вообще против какой бы то ни было противостоящей ему власти—общества, государства, церкви, а имеет в виду только права и интерес данного, совершенно точно определенного Ивана, Петра, Я конкретного человека, да к тому же еще сознающего себя Эгоистом, Единственным. Это ведь нечто совершенно иное, и с такой точки зрения определение самого Штирнера, название его системы философией—мы бы сказали религией—эгоизма гораздо более правильно, чем предлагаемая замена слова „эгоизм" индивидуализмом или суб'ективизмом [1]).

[1]) Характерно, к каким выводам по этому поводу приходит уже цитировавшийся нами выше Белинский, связывающий превращение грубого эгоизма в настоящий, т. е. моральный эгоизм с влиянием общества и государства, что подчеркивает анти-анархическую точку зрения нашего критика. „Грубый, животный эгоизм, размышлял Белинский, не может быть возведен не только в идеал существования, как бы хотел немецкий автор, но и в простое правило общежития. Это раз'единяющее, а не связующее начало в своем первобытном виде и получает свойство живой и благодетельной силы только после тщательной обработки. Кто не согласится, что чувство эгоизма, управляющее всем живым миром на земле, есть также точно источник всего добра, которое она видела! Значит, если нельзя отделаться от этого чувства, если необходимо считаться с ним на всех пунктах вселенной, в политической, гражданской и частной жизни человека, то уже сама собой является обязанность осмыслить его и дать ему нравственное (!) (М. К.) содержание. Точно тоже было сделано для других таких же всесветных двигателей—любви, например, полового влечения, честолюбия,—и нет причины думать, что эгоизм менее способен преобразоваться в моральный принцип, чем равносильные ему другие природные побуждения, уже в него возведенные. А моральным принципом эгоизм делается только тогда, когда каждая отдельная личность будет в состоянии присоединить к своим частным интересам и нуждам еще интересы посторонних, своей страны, целой цивилизации

В деле защиты и отстаивания принципа эгоизма у Штирнера имелись, конечно, предшественники, и в первую очередь таковыми были стоики. Они отстаивали некоторые положения своего учения в свойственном им повышенном тоне речи с такой смелой безоглядностью, что их формула эгоизма по видимости, по своей резкости не уступает штирнеровской. И все же они стоят чрезвычайно далеко от атомистического индивидуализма этого „наиболее яркого из всех эгоистов". Для него, как мы уже указывали, эгоизм был исходным и конечным пунктом, основным мотивом и конечной целью всякого человеческого существования, в то время, как учение стоиков, даже их указания на мотивы эгоистического характера, в конечном счете приводило к своего рода альтруизму, во всяком случае— интересам общей пользы. Эгоизм, по их учению, правда,

---

смотреть на них, как на одно и то же дело, посвящать им те самые заботы, которые вызываются у нее потребностью самосохранения, самозащиты и прочее. Такое обобщение эгоизма и есть именно преобразование его в моральный принцип... Немецкий автор напрасно соболезнует о жертвах, какие требуются теперь от каждой личности государством и обществом, и напрасно старается защитить эту личность, проповедуя всеотрицающий эгоизм: настоящий эгоизм будет всегда приносить добровольные жертвы тем силам, которые способствуют облагораживанию его природы, а это именно и составляет задачу всякой цивилизации. Государство и общество никакой другой цели в сущности и не имеют, кроме цели способствовать превращению животного эгоизма личности в чуткий, восприимчивый, духовный инструмент, который сотрясается и приходит в движение при всяком веянии насилия и безобразия, откуда бы они ни приходили"... Анненков. Там же, стр. 345 — 346. Не приходится распространяться о том, как эти взгляды с их высокой оценкой интересов „своей страны" „цивилизации", признанием значения воздействия на личность общества и государства, противоположны Штирнеровскому учению. Вместе с тем они очень характерны для выяснения точки зрения на этот предмет нашего критика.

является исходным пунктом и первоначальным мотивом людских действий, но во всяком случае—как это имеет место у Штирнера,—не целью их стремлений. „Они, наоборот, принимают, что природа внедрила в нас, в качестве противовеса прирожденному нам себялюбию, влечение к общественности. В качестве отдельных личностей мы тяготеем к нашим узко личным интересам, в качестве же одаренных разумом членов общества, напротив, чувствуем несомненную склонность подчинять собственные эгоистические интересы интересам всего сообщества, родовым [1])". Таким образом, хотя формально, с первого взгляда, между учением стоиков и Штирнера есть в вопросе об эгоизме много общего, по существу взгляды их совершенно различны. Штирнер в этом отношении занимает совершенно особое место, связывающее его, во всяком случае, с новыми, а не с древними.

Говоря о штирнеровском учении об эгоизме, в особенности же о той форме, в какой оно было провозвещено, об этом резком вызове, который он бросил всем общепризнанным, установившимся, освященным опытом и традициями понятиям и ценностям, не нужно упускать из виду той эпохи, в которую была создана и появилась книга. Ведь она вышла в 1844 году, т. е. в годы, предшествующие мартовским дням революции 1848 года. Дух этого времени не мог не сказаться на Штирнере, особенно принимая во внимание ту среду, в которой он в то время вращался, и с которой его связывали все его умственные интересы и симпатии.

---

[1]) Ludwig Stein. Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte. Stuttgart, 1897. S. 221—222.

Можно сказать, что с такой точки зрения Штирнер является одним из буревестников революции 1848 года и, может быть, наиболее радикальным из всех, хотя и далеко не наиболее влиятельным, поскольку дело шло о ближайших практических результатах его деятельности для революционного движения. Книга его явилась криком возмущения, протестом угнетаемой личности против той политики душения всего свободного, которая характеризует предмартовскую Германию, точно так же, как, с другой стороны, и известной реакцией против тех неумеренных надежд, которые питались в то время представителями мягкосердечного либерализма, не имевшими решимости и силы для действия и все еще ожидавшими каких-либо изменений или „подарков" сверху [1]). Это до известной степени является некоторого рода историческим об'яснением если не сущности и характера, то по крайней мере тона и отдельных особенностей „Единственного и его собственности" [2]).

Приведенному поставлению в связь произведения Штирнера с той исторической обстановкой, с той общественно-политической атмосферой, среди которой оно возникло, нисколько не препятствует всем известный из биографии Штирнера факт полнейшего его уклонения от принятия какого бы то ни было практического

---

[1]) Kronenberg, 203; Kreibig, 112.

[2]) Можно, однако, указать, что главнейшие идеи „Единственного" абсолютный его индивидуализм и выставление на первый план интересов единичной личности, зародились у Штирнера значительно раньше и находят себе вполне определенное выражение в первой напечатанной им работе: „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus", появившейся в 1842 году. Разница заключается только в том, что в то время, как в „Единственном" дело идет все время о взрослом человеке, там разбирается вопрос о ребенке и о том воспитании, которое должно быть ему дано.

участия в революционном движении 1848 года. Биограф его, Макэй находит такое уклонение вполне естественным, да и, в самом деле, если вдуматься в то обстоятельство, что революционная борьба в это время велась в защиту принципов свободы, права, равенства, отечества и т. д., т. е. таких идеологических ценностей, которые Штирнер считал привидениями, призраками, борьбе с „мнимым" существованием которых он посвятил немало страниц в своей книге, то нам должно показаться вполне понятным, что вихрь политической борьбы не должен был захватить Штирнера, оставив его в стороне равнодушным зрителем. Но это обстоятельство, конечно, нисколько не уничтожает вполне обоснованного предположения, подтверждающегося всеми фактами жизни Штирнера, что политическая атмосфера тогдашней Германии, настроения оппозиционных кругов, среди которых он вращался, дух протеста, которым в то время напоен был воздух, не могли не оказать своего воздействия на все умонастроение Штирнера, не могли не повлиять на общий тон его книги.

Вот, в общих чертах изложенное, во многих случаях его же собственными словами, учение Штирнера об эгоизме, составляющее вместе с учением об „Единственном" главный центр тяжести всего своеобразного построения нашего „апостола эгоизма". Как мы могли видеть, учение это, несмотря на самые определенные возражения самого автора, является своего рода „евангелием" эгоизма „песнью песней" этого последнего.

VI.

Штирнер в своей книге является самым убежденным противником всякой религии. Какая бы то ни была религия: язычество, христианство, рационалистические верования и т. д., все равно, всякая религия есть дух, а в качестве духа — призрак, привидение, одержимость. Все верующие люди — „одержимые“, фанатики, сумасшедшие, которые только по недоразумению не находятся в сумасшедшем доме. „Для человека, отрицающего высшее существо вообще, совершенно все равно, будем ли мы его себе представлять единым или триединым Богом, „Богом“ Лютера или être suprême, или вообще не „Богом“, а „Человеком“. Для такого отрицателя все слуги какого-либо высшего существа — благочестивые люди: свирепейший атеист не в меньшей степени, чем верующий христианин [1])“. Все люди, одержимые каким-либо принципом, будь то закон, нравственность, добродетель— фанатики. Все люди вообще, интересующиеся вопросами духа — тоже фанатики, ибо над ними властвует фанатический интерес к святому—fanum. Но фанатики в то же время, в качестве одержимых какой-либо идеей, являются сумасшедшими. „Не думай, что я шучу или говорю иносказательно, если я на людей, всей душой преданных „высшему“, — а так как к ним принадлежит подавляющее большинство, то почти на все человечество —

[1]) „Единственный“, 26.

смотрю как на буквальных сумасшедших, безумцев из сумасшедшего дома..., находящихся повидимому на свободе лишь потому, что сумасшедший дом, в котором они безумствуют, так необозримо велик [1])".

Религия властвовала над человеческими умами во все времена, менялось только ее содержание, в смысле господствующей основной идеи, сущность же, в виде той или иной формы одержимости, продолжала сохраняться незыблемо. Новый мир ничем с этой точки зрения не отличается от древнего. „В какую тайну стремился проникнуть новый мир? Понятно уже не в тайну мира, это было дело древних, но в тайну „Божества", завещанного ими в наследство новому миру, тайну бога, „который есть дух", тайну всего, что „от духа", тайну всего духовного. Эту деятельность духа, „испытующего глубины Божества", мы называем богословием. Если у древних мы можем найти только учение о мудрости мира, то „новые" никогда не пошли и не идут дальше учения о боге, богословии, теологии. — И мы увидим дальше, что даже новейшие возмущения против бога, по существу, являются лишь крайностями богословия, то есть теологическим бунтом [2])". Но тем не менее, несмотря на все это различие, и новый и древний мир являются одинаково религиозными. Мы видим в истории, что „как древний, так и христианский мир обращают свой взор на божественное; и потому оба они, хотя и противоположными путями, приходят в конце концов к тому же. В конце языческой эпохи, божественное становится небесным, удаляется в потустороннний мир; в конце христианской эпохи божественное стано-

---

[1]) „Единственный", 29.

[2]) „Единственный", 18 стр., цит. русского перевода, исправленная по оригиналу, стр. 29—30, 2-го изд.

вится земным, возвращается в здешний мир[1])". Но если существует такое сходство между разными историческими эпохами, несмотря на все их многообразное различие, в отношении общего всем им стремления к религиозному, какую бы форму это стремление ни принимало, то тем более можем мы его найти в какое либо данное время, в какой либо определенный период. Тут религия может принимать самые разнообразные формы, оставаясь в то же самое время все-таки самой настоящей религией. Мы видим, что и в наше время, например, „поповские души стремятся из всего сделать религию:— „религия свободы", „религия равенства" и т. д.; и нет идеи, которая не была бы для них „священным делом", напр., даже политика, общество, свобода печати, суд присяжных и т. д.[2])". Религия, которая есть дух, царство которой есть „царство сущностей, существ, призраков и привидений", продолжает свое существование при самых разнообразных условиях, только выдвигая на место одних понятий и идей другие. Так, напр., когда наступило господство либерализма, то он „выдвинул на сцену лишь иные, новые понятия взамен прежних, на место божеских „человеческие", на место церковных „государственные", на место религиозных „научные", или, более обще, — на место примитивных представлений и догматов истинные понятия и вечные законы[3])".

Культура сделала человека сильным, она научила его властвовать над своими инстинктами и желаниями, она сделала его господином над своевольным миром, господином, „которому послушны суша и море и которому должны держать ответ даже звезды". Но зато над са-

---

[1]) Ibid. 273.
[2]) Ibid. 55.
[3]) Ibid. 67.

мим человеком есть в свою очередь свой господин, с которым он не может справиться. Господином этим является дух или иначе — Бог. „Религия (культура) научила Меня, правда, как „побеждать мир", но она не научила Меня, как победить и „Бога"; ибо „Бог есть Дух". И этот дух, с которым я не в состоянии справиться, может принимать самые различные формы: он может называться богом, государством, семьей, разумом, наконец, — свободой, человечностью, человеком [1])"... Это не значит, конечно, что человек подчиняется этому господину безропотно, что он не борется, не достигая однако при этом победы. „Борьба со святым духом продолжается вот уж почти две тысячи лет. и нам удалось постепенно низвергнуть и растоптать в прах не одну святыню; но исполинский противник оправляется после каждого поражения и вновь, воскреснув под другим обличьем, под другим именем, вызывает нас на новую борьбу [2])". Невозможность этой победы до сих пор знаменуется тем фактом, что питая ненависть к небу, как обиталищу духа, с которым он беспрестанно борется, человек тем не менее не может никак освободиться от этих небес, сам создавая себе вместо одних другие, заменяя таким образом одного противника другим. Человек „питает непримиримую ненависть к небу и в то же время воздвигает каждый день новые небеса; разрушая, он громоздит одно небо на другое: небо греческое раздавлено еврейским, еврейское — христианским, католическое — протестантским и т. д. [3])".

Все люди связаны, все люди религиозны, нет свободного человека, человека, освободившегося от какой

---

[1]) „Единственный", 250.
[2]) Ibid. 66.
[3]) Ibid. 48.

либо одержимости. С точки зрения Штирнера и атеизм в этом отношении не составляет никакого исключения: „Наши атеисты — благочестивые, набожные люди [1])". Такой же благочестивый, набожный человек и Фейербах со всем его отрицанием существующей религии. Освобождение, которое Фейербах пытается нам преподнести в своей „Сущности христианства", имеет „вполне богословский характер. Он говорит, что мы ошибались на счет нашей собственной сущности и поэтому искали ее в потустороннем мире; теперь же мы поняли, что бог есть лишь выражение „нашего естества", нашей человеческой сущности, а поэтому мы должны признать его своей собственностью и возвратить ее обратно из „того" мира в „сей мир". Ибо „Бог, который есть дух", по Фейербаху, есть „наша сущность"... Но „что выигрываем мы, если для разнообразия мы бога в н е нас заменяем богом в нас? Разве мы тождественны с тем, что „в нас"? Столь же мало, как с тем, что „вне нас". Я столь же мало тождествен с Моим сердцем, как и с „возлюбленной Моего сердца", хотя она Мое „второе Я"... По Фейербаху „Высшее существо, высшая сущность человека — это сущность самого человека; религия называет, правда, это высшее существо — „Всевышним", „Богом" и смотрит на него, как на нечто об'ективно существующее; но на самом деле оно является лишь существом самого человека, и поворотный пункт новой эпохи всемирной истории заключается в том, что отныне для человека богом будет не „Бог", а „Человек" [2]). Но что это меняет по существу? Бог вообще наполняет все, он „обитает в небе и обитает в нас; мы—бедняги – поистине только его „обитель" и поэтому, когда Фейер-

[1]) Ibid. 134.
[2]) F e u e r b a c h. Wesen der Christenthums 2 Aufl., S. 402.

бах в придачу разрушает еще и его небесное жилище и заставляет его со всеми пожитками перебраться к нам, мы — его земная квартира — окажемся уж очень переполненными [1])".

Правда, такая постановка вопроса создает осуществление одного из требований либерализма, освобождение человеческой личности. Человек становится свободным, раз „человек для человека Высшее существо"; поэтому для завершения либерализма необходимо уничтожить всякое другое „Высшее Существо", всякую другую высшую сущность; „теология" должна быть заменена „антропологией", бог и его милости должны быть окончательно осмеяны; „атеизм" должен стать всеобщим [2])". Но ведь вообще мы знаем, что „иностранное слово „религия"... буквально значит „связанность". Мы связаны, поскольку наш внутренний мир заполнен религией, и что же тогда останется от атеизма при Фейербаховском понимании религии. Ведь теперь „человек, хотя и бывший существом высшего порядка, но по отношению к верховному существу занимавший подчиненное положение, перемещается на абсолютную высоту, и мы начинаем к нему относиться как к высшему существу, т. е. религиозно... Высшим и первым законом, по словам Фейербаха, должна быть теперь „любовь человека к человеку. Homo homini Deus est— вот высший принцип поведения—вот поворотный пункт всемирной истории [3])". Собственно изменился только бог, deus, любовь же осталась; раньше—любовь к сверхчеловеческому богу, теперь—любовь к человеческому богу, к человекобогу, к homo, как deus... Это именно

[1]) „Единственный", 21—22.
[2]) Ibid. 103.
[3]) Wesen des Christenthums, 2 Aufl., S. 402.

только новая религия [1])". Таким образом оказывается только, что одна религия сменяет другую, хотя люди часто и не понимают этого. Так, например, атеисты „смеются над высшим существом, которому поклонялись также под именем „Всевышний" или être suprême, и опрокидывают одно „доказательство его существования" за другим, не замечая того, что они действуют в силу той же потребности в „Высшем Существе" и разрушают прежнее, чтобы освободить место для нового. Разве „Человек" (человек вообще) не является существом „высшим" по сравнению с каждым отдельным человеком, и разве мы не должны будем считать святыней и откровениями понятия „Человека", все те истины, права и идеи, которые из него вытекают [2])?" Одним словом, как уже было сказано выше: наши атеисты—набожные люди, они сами точно так же достаточно религиозны, что же касается Фейербаха, то Штирнер заставляет его отстаивать принципы не только христианства вообще, но даже специально протестантства. „Разве это не то же протестантство, говорит он,—только в очищенной, просветленной форме, когда Фейербах об'являет священными нравственные отношения, правда, не в силу их божественного происхождения, но вследствие „Духа", которым они проникнуты [3])?"

Вообще Фейербаху и его религиозным взглядам, как это должно быть вполне понятно для нас, в книге Штирнера уделяется весьма заметное место. Что же касается Гегеля, то относительно этого последнего в вопросе о религии, Штирнер подчеркивает, что „лютеранин Гегель, который где-то сам говорит, что „же-

---

[1]) „Единственный", 39—40.
[2]) Ibid., 25.
[3]) Ibid., 63.

лает оставаться лютеранином", показал нам, что даже философия религиозна". Да и вообще, замечает по этому поводу Штирнер, „что в наше время не называется религией?—„религия любви", „религия свободы", „политическая религия", одним словом, каждый энтузиазм [1])". Сам же Штирнер свободен от всякой религии, выше религии, ибо он освободился от духа и „решился стать самодержавным Я, распоряжающимся и творящим по своему благоусмотрению", одним словом, ибо он эгоист.

Между философией и богословием существует не мало точек соприкосновения. Философская мысль учила, что „как в человеке, так и в природе живет лишь мысль: все остальное—мертво! История духа неизбежно должна была прийти к этой отвлеченности, к этой жизни общих идей, абстракций, к жизни безжизненного. Живет только бог, который есть дух. Итак, живут лишь одни призраки [2])". „Слова Лютера: „Кто верует, тот—Бог" удачно сопоставили с изречением Декарта: „Я мыслю, следовательно, я существую" (cogito, ergo sum). Небо человека—это область мысли, область духа [3])". Этот дух господствует над нами, направляет наши мысли, наши действия, является основанием всего нашего поведения. „Выражение „мы—для духа" не столь бессмысленно, как это может показаться; достаточно только вспомнить, напр., о том, как у многих самая простая мысль превращается в руководящий принцип, убеждение, и как такой человек становится ее пленником, так что оказывается, что не он распоряжается этим принципом, а принцип распоряжается им, не

[1]) „Единственный", 33.
[2]) Ibid., 60.
[3]) Ibid., 59.

принцип—для него, а он—для „принципа“ [1]). Такое главенство принципа, подчинение принципу Штирнер называет господством идеи или поповством. „Например, Робеспьер, Сен-Жюст и им подобные—попы до мозга костей, одушевленные одной идеей, энтузиасты, последовательные орудия этой идеи, идеальные люди [2])“. Для служения такой владеющей человеком идеей можно ни перед чем не останавливаться. „Революционные „попы“ или доктринеры рубили головы отдельным людям именно потому, что они служили „человеку вообще“ [3]). Это господство идеи над человеком, полное подчинение человека определенному комплексу мыслей или даже какой-нибудь одной главенствующей мысли можно назвать, по Штирнеру, „иерархией“. „Если бы „иерархия“ не заполонила бы окончательно людей и не отняла у них всякую решимость иметь свободные, т. е. хотя бы даже и неугодные богу мысли, то „свободу мыслей“ следовало бы считать таким же пустым словом, как, напр.,—свободу пищеварения [4]). Но люди не могут, не умеют стать свободными от ими же самими созданных мыслей и идей, и эта зависимость, эта несвобода находит себе поддержку с самых разнообразных сторон. „Но власть мыслей и идей, господство теорий и принципов, главенство духа, короче, иерархия, будет существовать до тех пор, пока жизнью распоряжаются попы, т. е. богословы, философы, государственные деятели, филистеры, либералы, доктринеры, педанты, лакеи, супруги, отцы, дети, Прудон, Жорж-Занд, Блюнчли и проч. и проч.; иерархия будет про-

---

[1]) Ibid., 43.
[2]) Ibid., 53 и немецкий оригинал, стр. 79.
[3]) Ibid., 56.
[4]) Ibid., 257.

должаться, пока будут верить в принципы, думать о принципах, или даже критиковать принципы, ибо даже самая неумолимая критика, критика, подкапывающаяся под все принципы, в конце концов все таки верует в самое понятие принципа, в „Принцип“ [1]). Последнее утверждение, как мы уже имели и еще будем иметь случай убедиться, особенно удачно подходит к самому Штирнеру. Неустрашимый отрицатель всяких принципов, сам в свою очередь был под властью определенного, выдвинутого им принципа.

Характерно еще для определения точки зрения Штирнера на религию отметить его крайне резкое, отрицательное отношение к христианству. Везде, где он говорит о последнем, он высказывает мнения, проникнутые по отношению к христианскому мировоззрению крайне враждебным духом. Можно с полным правом назвать Штирнера антихристианином, и в этом отношении невольно сейчас же напрашивается аналогия между ним и значительно более поздним, несколько родственным ему по духу писателем, Нитцше, тоже выступавшим ожесточенным врагом христианской доктрины. Христианство, по мнению Штирнера, не может доставить единичному человеку значение „Единственного“. Все личное, „Свое“, все, в чем проявляется „Сам“, сделалось в глазах христианства „чем-то скверным, отверженным: своекорыстие, своенравие, своеволие, своеобразие, себялюбие и т. д. Вообще христианское мировоззрение постепенно обесчестило не мало честных слов“... Язык же наш так „приноровился к христианскому строю мысли и человеческое сознание пока настолько еще пропитано христианством, что оно пугливо отшатывается от всего не-христианского, как от „несо-

[1]) „Единственный“. 262.

вершенного“ и „злого“. Поэтому-то мы относимся так скверно к „своекорыстию“ [1]). В этом, т. е. в борьбе против эгоизма, против господства эгоистических побуждений, естественно, по мнению Штирнера, и заключается главная вина, главный порок христианства. Христианское учение с своею проповедью альтруизма, конечно, в корне противоположно идее создания „Единственного“, эгоиста [2]).

Но Штирнер и в отношении религии, даже религии, построенной на альтруистических основаниях, верный своему желанию везде открыть и провести „принцип“ (тоже принцип! М. К.) эгоизма, которому он служит,— доказывает, что и религия всегда, в конце концов, построена тоже на эгоистическом основании, а верующие, даже самые искренне-верующие являются только „свихнувшимися“ эгоистами. „Никогда еще никакая религия, говорит он, не могла обойтись без обещаний, без „обетований“, будь-то в „той“ или „этой“ жизни (долголетие и т. д.), ибо человек ищет награды, и „даром“ он ничего не делает. Ну, а „творить добро ради добра“ без надежды на вознаграждение? Это не возражение, ибо в этом случае награда заключается в том удовлетворении, которое мы получаем „творя это добро“. Итак, даже основа религии—тот же наш эгоизм, и она пользуется не без выгоды для себя этим эгоизмом, более того, она расчитана на наши эгоистические желания, но ради одной страсти она подавляет множество

---

[1]) „Единственный“, 123, исправл. по немецкому ориг., стр. 173.

[2]) Это, конечно, в той части учения Штирнера, где он говорит о чистом эгоизме; там же, где он старается расширить это понятие, под него могут подойти, как мы уже отмечали, и альтруизм, и религиозное самопожертвование, и там и христианская религия может быть уложена в эти крайне широкие и неопределенные рамки.

других страстей [1])". Человек, жертвующий для одной страсти всеми остальными—эгоист, только он „обманутый эгоист", и так как люди скрывают такой эгоизм сами от себя, то он превращается в конечном счете уже не в эгоизм, а в рабство, служение, самоотречение, „одержимость". Ведь, если самоотверженным можно назвать того, кто жертвует всем для одного, одной цели, одного желания, то в то же время все эти самоотверженные люди на самом деле своекорыстны, они эгоисты. „Они знают лишь одну страсть, поэтому они стремятся только к удовлетворению ее одной, но с тем большим рвением; они перестают существовать вне ее. Но, несмотря на это, вся их деятельность все же насквозь эгоистична, но только это односторонний, неясный, ограниченный эгоизм: это—одержимость [2])". Это мог с полным правом, с особым проникновением сказать сам „одержимый", который знал лишь „одну страсть", одну идею; вне осуществления этой идеи он перестал существовать. Как это уже было отмечено, отрицатель всяких идей был в действительности бескорыстнейшим служителем, рыцарем своей идеи.

Сам Штирнер, положим, как и в вопросе об эгоизме, настойчиво отрицалъ это. Рассматривая современную ему „свободную критику", находившую себе приют главным образом на страницах „Allgemeine Literaturzeitung" Бруно Бауэра, Штирнер указывает, что эта критика более всего боится впасть в догматизм. „Никаких догматов"—вот ее догмат. [3]) Ведь и критик и

[1]) „Единственный", 120.

[2]) Ibid. 52.

[3]) По этому поводу интересно вспомнить подобного же рода рассуждение, возможно являющееся отголоском тогдашней западно-европейской литературы, у Тургенева в романе „Рудин", Гл. III., разговор Рудина с Пигасовым: „Прекрасно!—промолвил Рудин:—стало

догматик, против которого он спорит, стоят на одной и той же почве, а именно на почве мысли. Я же, говорит Штирнер, не противник критики, т. е. я не догматик. „Я неуязвим для зубов критика, которыми он загрызает догматика. Будь Я „догматиком", Я в основание положил бы какой нибудь догмат, т. е. мысль, идею, принцип, а затем завершил бы здание, как „систематик", т. е. развил этот принцип, в стройную систему, идейное построение. Будь Я, наоборот, критиком, т. е. противником догматизма, Я вел бы борьбу свободной мысли против порабощающих нас мыслей; Я защищал бы мышление от тирании мысли. Но я не желаю быть ни ратоборцем какой нибудь мысли, ни ратоборцем мышления; то „Я", из которого я исхожу, не—мысль, и Мое существование не тождественно с мышлением. На Мне, которому нет имени, „невыразимом", разбивается мир идеи, мысли, мышления, духа [1])". Но и сам Штирнер, очевидно, чувствовал в этом пункте слабость своей позиціи, сам предвидел могущие ему быть сделанными возражения, и поэтому несколько далее в своем изложении возвращается к этому положению. Он признает наличие у себя определенной основной мысли, „идеи". „И у Меня есть исходная точка, говорит он; Моя предпосылка—это Я Сам, но Моя предпосылка не стремится к завершению... она только служит Мне об'ектом, которым я пользуюсь и питаюсь... Но если так, то Моя предпосылка перестает быть предпосылкой, ибо, раз Я—Единственный, то Мне чуждо понятие раздвоенности „Я" предпосылающего и „Я"

быть, по вашему убеждений нет? — Нет—и не существует. — Это ваше убеждение? — Да.—Как же вы говорите, что их нет? Вот вам одно на первый случай".

[1]) „Единственный", 107.

предпосылаемого („несовершенного“ и „совершенного“ Я или человека); и то, что я питаюсь Самим Собой. значит лишь, что Я существую. Но тем самым Я и не предпосылаю Меня, так как Я вообще созидаю и утверждаю Себя каждое данное мгновение сызнова, и так как Я есмь Я не потому, что Я предпосылка, предположение, а исключительно потому, что Я—утверждение, которое утверждается лишь в тот самый момент, когда Я Сам Себя утверждаю, т. е. Я творец и творение в одном лице, в Едином [1]). Не нужно входить в подробный разбор этого отрывка, чтобы видеть его натянутость, не говоря уже про ту спекулятивно-метафизическую форму, в которую он облечен [2]). Штирнер говорит, что он не кладет в основу своей теории никакого догмата, никакой идеи, и вместе с тем исходит все время из принципа суверенного Я. Его догматом является „единственность“ этого Я, независимость Я от каких либо посторонних влияний. И про него можно с полным правом сказать то, что он сам говорит про представителей свободной критики: „Никаких догматов—вот его догмат!“ Утверждая отсутствие над собой какой нибудь

1) Ibid., 109—110.

2) Здесь нам вспоминается та злая и едкая критика, которой Маркс подверг в своей работе „Der heilige Max“ именно эту спекулятивную сторону штирнеровского построения, все то, что Штирнер унаследовал от Гегелевской школы, с которой он, однако, считал своим долгом бороться. Маркс, сам прошедший ту же Гегелевскую школу, но сумевший освободиться от нее, смеется над тем специфическим духом, который проникает штирнеровскую книгу и выдает ее чисто берлинское происхождение, ибо Берлин был ведь резиденцией гегелевской философии, откуда она расходилась по всей остальной Германии. Эта насмешка Маркса над этой стороной учения Штирнера выражена даже в том эпиграфе на берлинском диалекте, звучащем „echt Berlinisch“, который был поставлен в начале „святого Макса“: „Was jehen mir die irinen Beeme an“. См. „Dokumente“ etc. Bd. III.S. 19.

господствующей идеи, Штирнер все время в действительности находится под ее господством. Он, более чем кто либо другой, преисполнен своей идеей, идеей эгоизма, Единственного. Этой идее приносится в жертву все, до логичности построения его произведения в частности. Штирнер в этом отношении яркий образчик „одержимого", он настолько полон своей „единственной" идеей, что кроме нее для него и в нем самом ничего не существует. При всем его отрицательном отношении к религии, при всей его антирелигиозности, сам он искренно верующий в свою особую религию эгоизма.

Но „рабство" обычной нашей религии возмущает Штирнера. Люди сами создали себе идолов, сами наложили на себя цепи и не позволяют даже протестовать против этого. Когда Штирнер начинает ратовать против этой страсти творца поклоняться своему творению, он становится красноречивым, увлекательным. „Почему можно сказать, вопрошает он, что „Бог"—не Аллах, и не Брама, и не Иегова, а „Бог", и нельзя сказать, что „Бог"—только иллюзия, заблуждение, ложь? Почему меня считают чуть не преступником, если Я „безбожник", атеист? А потому, что люди ставят создание выше создавшего, тварь выше творца — „почтоша и послужиша твари паче Творца" (Посл. к Римл., 1, 25)—и нуждаются в каком либо державном „об'екте", которому „суб'ект" мог бы покорнейше и рабски служить. Я должен подчиниться абсолютному; это Мой—долг [1])". А между тем это подчинение вовсе не неизбежно. Сильному духом человеку совсем не так уже трудно от него освободиться. „Один порыв, одно резкое движение заменяет Мне самое упорное размышление, кропотливую мысль; Я расправляю свои члены,

[1]) „Единственный", 254.

и все муки мысли спадают с Меня; я выпрямляюсь во весь рост, и кошмар религиозного мира перестает давить Мою грудь; один ликующий крик жизни, одно „эвое“ [1]) сбрасывает с Меня вековое бремя [2])“. Но в этом отношении человек должен торопиться. И так уже все почти кругом него об'явлено священным. Над его головой вздымаются своды храма, стены которого раздаются и захватывают все новые и новые области. То, что заключает в себе этот храм—свято. Человек не смеет приблизиться к этому святому, не смеет его коснуться. „Мучимый голодом, испуская вопли, ты бродишь вокруг этих стен, отыскивая жалкие остатки „несвященного“, и тебе приходится описывать все большие и большие круги. Скоро этот храм охватит всю землю, и ты оттиснут к самому краю, еще один шаг—и мир святого окончательно восторжествует, и ты сорвешься в бездну. Пока еще есть время, опомнись, соберись с мужеством, не блуждай по скудным полям не святого, на них уже ничего не осталось, решись и ворвись через ворота в самое святилище. Поглоти, „усвой“ святое, и ты превратишь его в Свое, в свою собственность. Перевари „Святые дары“, и ты от них—освободишься [3])!

С таким поразительным по резкости своей формы призывом обращается „Единственный“ к человечеству, призывая его разрушить тиранию религии, порвать сковывающие его, наложенные к тому же им самим на себя, религиозные цепи, как и вообще цепи всего святого, отнимающего у человека полную, ничем не стесняемую свободу.

---

[1]) В оригинале у Штирнера стоит чисто немецкое восклицание: „Juchhe“, тем более уместное здесь, что оно взято из гётевского стихотворения, послужившего лейтмотивом к штирнеровской философии и приведенного у нас в качестве эпиграфа к первой главе.

[2]) „Единственный“, 107—108.

[3]) Ibid. 68.

VII.

Но ведь кроме религии, налагающей путы на свободную человеческую личность, есть еще нравственность, мораль? Как относится Штирнер к этому созданию человеческаго духа? Не более почтительно, не с большим уважением, чем к религиозным человеческим верованиям, ибо нравственность, нравственные требования точно также созданы людьми, являются творениями определенной исторической эпохи, следовательно, крайне изменчивыми и даже начало свое ведут от других ценностей, в свою очередь весьма и весьма поддающихся критике. Главное-же, нравственность тоже одно из наиболее существенных препятствий для создания и проявления во вне „Единственного“ и его воли. Вообще можно сказать: нравственность в корне противоположна эгоизму, стесняя его свободные проявления, и может существовать в области конкретной действительности только при помощи лицемерия. „Паутина современного лицемерия висит на грани двух областей, между которыми, как паук, колеблется наше время, окутывая все тонкой сетью обмана и самообмана. Недостаточно сильное, чтобы беззаветно и энергично служить нравственности, недостаточно решительное, чтобы вполне отдаться эгоизму, оно качается то туда, то сюда и, парализованное проклятием половинчатости, оно улавливает в свою

паутину лишь глупую жалкую мошкару [1]). На чем-же основываются в первую очередь веления морали, которые признаются людьми обязательными для их поведения? Главным образом на вере. Человек верует в предписанные ему нравственные заповеди. Эта моральная вера пустила глубокие корни в его груди. „Как он ни ратует против набожного христианина, он все-же сам остался христианином, а именно моральным христианином. Христианство держит его в плену у веры... Религия морали не менее изуверна, чем религия церкви [2])". Итак, значит, главной основой нравственности является религия, оценку которой со стороны Штирнера мы видели в предшествующей главе. Правда, поборники религии церковной ратуют за „Святого Бога", а поборники религии моральной за „Святое Добро", но в сущности они отстоят не так далеко друг от друга. Нравственность превращается сама в своего рода особую религию. Так, например, Прудон в своем сочинении „De la création de l'ordre", стр. 36 говорит: „Человеку предназначено жить без религии, но нравственный закон вечен и абсолютен. Кто в настоящее время осмелится нападать на нравственность?" Моралисты, по словам Штирнера, „собрали сливки с религии, об'елись ими и теперь не знают, как отделаться от неприятных последствий этой неумеренности [3])". Есть, конечно, между верой и нравственностью и известное различие, но это различие не отнимает у велений ни той, ни другой их абсолютной обязательности; дело идет только о различных основаниях обязательности выдвигаемых ими законов. „Итак, вера и нравственность отличаются друг

---

[1]) „Единственный", стр. 36.
[2]) Ibid., стр. 31.
[1]) Ibid., стр. 32.

от друга тем, что первая законодательную власть предоставляет „Богу", а вторая—„Человеку".—Стоя на какой-либо моральной точке зрения, рассуждают приблизительно следующим образом: или человеком движут страсти и тогда он, следуя им, поступает безнравственно, или он руководствуется добром,—претворенное в волю, оно обозначается именем нравственного образа мыслей, убеждения (предрасположения к добру), тогда он поступает нравственно [1])".

Однако, оказывается, как это явствует из приводимого Штирнером примера политического убийства Коцебу студентом Зандом, что такая квалификация не всегда бывает достаточной. Занд руководился бескорыстными побуждениями, желал служить добру, и все-же его поступок вызвал моральное осуждение [2]). Осуждение это основывалось на том, что хотя Занд понимал свое убийство, как казнь, но эта казнь была незаконным актом. Значит, говорит Штирнер, безнравственным этот поступок был своей незаконностью, неповиновением закону. „Значит, вы признаете, что ваше добро ничто иное, как—закон, а ваша нравственность—законность (лойяльность). Иначе не может быть; ваша нравственность должна была упасть до уровня этой показной законности, до ханжества повиновения законам, ханжества, еще более порабощающего нас и более возмутительного, чем прежнее ханжество [3])". Таким образом, к обоснованию моральных требований на религиозном базисе прибавилась еще новая, более шаткая и произ-

---

[1]) Ibid., стр. 34.

[2]) Оно вызвало и совершенно противоположное отношение в лагере радикалов в Германии, а также и в среде оппозиционных групп в других странах. Пушкинская ода „Кинжал" написана под его впечатлением.

[3]) „Единственный", стр. 35.

вольная основа: веления законодательства. При этих условиях едва-ли нравственность может претендовать на какую-либо абсолютность и вечность своих постановлений и требований. Они должны быть преходящими, меняясь под влиянием эволюции религии или реформы законодательства. Но, несмотря на эту преходящесть, они все-же являются крайне живучими. „От известных „нравов“—правил общежития,—человек может „эмансипироваться“, отречься-же от понятия „нравственности“ ему очень не легко [1])“.

В области нравственности, так-же как и в области религии, человеку внушают, что он должен стремиться к чему-то находящемуся за его пределами, вне его, не проистекающему из его чувствований, навеянному извне: человек должен стремиться к поставленному перед его умственным взором идеалу. Но что такое идеал, „как не искомое, вечно далекое Я. Человек ищет Себя, значит, он еще не владеет Собой; он стремится к тому, чем он д о л ж е н быть, значит, он еще не таков. Жизнь проходит в с т р е м л е н и и; и тысячелетия люди жили н а д е ж д о й [2])“. Люди должны сделаться такими, какими их воображают, какими их желают себе представить в мыслях. „Мысль—вот властелин, господствующий над одержимым миром. „Возможное“—это ничто иное, как „мыслимое“, и испокон веков этому молоху „м ы с л и м о г о“ приносились бесчисленные жертвы. М ы с л и м о, что люди могут стать разумными; мыслимо, чтобы они познали Христа; мыслимо, чтобы они признали добро и стали нравственными; мыслимо, чтобы они все искали спасения в лоне церкви; мыслимо, чтобы они благонадежно мыслили, говорили и поступали; мыслимо, чтобы они

[1]) „Единственный“, стр. 61.

[2]) Ibid., стр. 241.

были покорными подданными; но так как это мыслимо, то это и возможно—вывод этот сделать не трудно—а далее, раз это возможно (в этом-то и заключается ошибка: мыслимое для М е н я не значит еще возможное для л ю д е й!), то они такими и д о л ж н ы быть, это должно быть их п р и з в а н и е м“ [1])... Мы настолько твердо убеждены в этом, настолько уверены в том, что люди должны быть такими, а не иными, что они должны отвечать созданному нами в нашем воображении идеалу, что к такой цели соответственного преобразования, соответственной обработки людей направлено все дело нашего воспитания. Ведь все наше „воспитание основано на том, чтобы внушить нам известные чувства, внедрить их в нас, вместо того, чтобы предоставить нам самим вырабатывать себе чувства, каковы-бы ни были результаты этой самодеятельности. Когда мы слышим имя „Бога“, мы должны ощущать „страх Божий“; когда мы слышим имя „Его Величества“, мы должны преисполниться чувствами благоговения, преданности, верноподданности; когда мы слышим слово „нравственность“, мы должны почувствовать мысленно ее неприкосновенность, когда мы слышим слово „зло“, мы должны „содрогнуться“ и т. д. [2])“. В этом и заключается наше воспитание и только тогда, когда молодежь крепко усвоит себе всю эту мудрость и мораль отцов, ее выпускают из учебного заведения с „аттестатом зрелости“. Сколько тратилось и тратится в настоящее время энергии на то, чтобы привить людям определенные, нравственные понятия. „Испокон века прилагались величайшие старания к тому, чтобы превратить людей в нравственные, разумные, благочестивые, человеческие и т. п. существа, т. е.,

[1]) Ibid., стр. 248.
[2]) Ibid., стр. 45.

чтобы „выдрессировать" их [1])". Только люди редко достигают в действительности этого идеала и принуждены признавать себя на каждом шагу „грешниками". Но, несмотря на это, большинство людей уверено, что „детям нужно сызмала внушать набожность, честность: человек с хорошим воспитанием—это такой человек, в которого с детства в н е д р и л и, которому п р и в и л и, вдолбили, вколотили, втемяшили, вгвоздили... „добрые начала" [2]). В этом вся задача воспитания и, таким образом, в людях вместе с религией насаждаются тесно связанные с нею нравственные правила.

В то время как эгоист осуществляет самого себя, проявляет особенности и свойства своего Я, не заботясь ни о чем постороннем, нравственный человек осуществляет определенную „задачу". „Поступки нравственного человека с л у ж а т всегда какой-нибудь цели, идее: он делает себя о р у д и е м идеи добра, подобно тому, как верующий человек считает своей почетной обязанностью быть о р у д и е м „Господа" [3]). В то время как свободный человек прислушивается к голосу своих чувств, своих инстинктов и действует по своему личному усмотрению, подобно животному, которое, следуя своим инстинктам, не только „не проявляет" никакой склонности к „безумным" или „неразумным" поступкам и намерениям, а, наоборот, делает именно то, что нужно. Но привычка мыслить религиозно в такой степени в'елась в наше сознание, что мы в ужасе отшатываемся перед собственной нашей наготой и естественностью: религиозный образ мысли так принизил нас, что мы считаем себя грешниками еще в утробе матери и смотрим на себя, как на

[1]) „Единственный", стр. 249.
[2]) Ibid., стр. 57.
[3]) Ibid., стр. 243.

исчадие ада [1])". Такая привитая нам точка зрения на наше поведение, долженствующее быть нравственным, заставляет нас, исходя из нравственных, а следовательно, и религиозных побуждений, лежащих в основе нравственности, руководиться не голосом нашей природы, а навязанными нам воспитанием и окружающей обстановкой, разнообразными моральными „принципами". Правда, мы можем встретить на своем пути человека, который попытается несколько изменить наши взгляды и обратится к нам с следующей речью: „вас учат повиноваться голосу совести, долга, закона и т. п.—все это чепуха, которой вам забили голову, засорили сердце; ложь, которая превратила вас в сумасшедших?" И если далее он вас спросит: почему вы, собственно, так уверены, что голос природы есть голос соблазнителя? И что, если он даже вам посоветует обернуть все дело и признать дьявольским навождением голос бога и голос совести [2])?" Такие люди, несомненно, имеются и к ним между прочим и принадлежит сам Штирнер с своей книгой, предлагающей каждому человеку пересмотреть принятые им на веру положения и стряхнуть с себя многоразличные лежащие на нас узы и стеснения, стать свободным, суверенным Я. Все дело ведь в нас самих. Когда мы поймем, что мы для себя все, и делаем все ради самих себя, когда мы увидим, что Бог, заповеди, нравственные правила и т. д. приносят нам только вред, что они портят нам жизнь, то, несомненно, мы их выбросим, как совершенно ненужную нам вещь. И вот тогда, совершив этот акт освобождения, мы станем эгоистами. „Об'явив войну идеалам и понятиям современности, эгоист совершает безжалостно величайшее с в я т о т а т-

[1]) Ibid, стр. 118.
[2]) Ibid.

ство, разрушение святынь [1])". Для него отныне нет ничего святого, нет, следовательно, и никаких правил и требований нравственности, которыми-бы он стал руководствоваться в своем поведении.

Таким образом, как мы видим, учение Штирнера ни в коем случае не является этикой, его в крайнем случае можно назвать разве практической философией, поскольку она старается выяснить нам основной принцип наших действий. Не является Штирнеровское построение. конечно, и теоретической философией, так как оно не признает никаких истин и никакого имеющего об'ективное значение разума. Ведь все истины для Штирнера только фразы, выражения, слова, все они, свойственные только определенной эпохе навязанные идеи, меняющиеся в дальнейшем потому, что следующая эпоха ищет и находит иную, новую идею [2]).

В качестве своего рода „практической философии", учение Штирнера, задумываясь над основным принципом наших действий, выдвигает, как мы это знаем, эгоизм, об'ясняющий вся и все в человеческой деятельности. Рассматривая-же отдельные требования общепринятой „буржуазной", „мещанской" нравственности, на которую „более свободные умы смотрят с презрением", оно с своей точки зрения освобождает людей от предрассудков, позволяя им считать дозволенным и возможным целый ряд поступков, против которых эта нравственность ополчается, которые с детства выставляются нам совершенно недопустимыми. Раз отпадает их религиозная квалификация, раз мы не считаем нужным и обязательным для себя считаться с велениями закона, то почему-бы нам отказываться от того, на что

[1]) „Единственный", стр. 134.
[2]) Hartmann, E. Ethische Studien, S. 80.

толкают нас наши чувства, что, с точки зрения нашего эгоизма, представляется нам желательным.

Как мы должны относиться ко лжи? „Наши воспитатели стараются уже сызмала отучить нас от лжи и вдолбить нам в голову, как основное правило, что мы всегда должны говорить правду [1])". Если-бы это вытекало из нашей собственной пользы, из своекорыстия, то такое требование было-бы очень легко понять, но жизнь на каждом шагу разрушает это предположение. Должен-ли шпион, пробравшийся во вражеский лагерь, в случае поимки, говорить правду? Должен-ли революционер, захваченный на тайном собрании, откровенно и правдиво назвать свое имя полиции? Во всех этих случаях, как и в целом ряде других, человек должен обладать „мужеством не быть рабом правды и правдивости". Те, кто поступает иначе, создают себе из идеи правды, которой они служат во что-бы то ни стало, своего рода кумир, исходят из голого принципа, который для них важнее живой жизни. „Тот, кто в правде видит кумир, святыню, неизбежно будет перед нею раболепствовать: он не может в ответ на ее веления сказать мужественное „нет", он должен отказаться от героического дерзновения лжи. Ибо и ложь требует не меньше мужества, чем правда, мужества, которого так часто не хватает юным героям, предпочитающим сказать правду и сложить за это свою голову на эшафоте, вместо того, чтобы посрамить силу врагов дерзкой ложью [2])". Ну, а если человек связал себя честным словом, если он дал торжественную клятву? В целом ряде случаев он может считать себя от него свободным, может освободить себя от клятвы. Если существует какая-либо власть —

[1]) „Единственный", стр. 223.
[2]) Ibid., стр. 227.

религия, государство, — которая „может Меня освободить от клятвы, то прежде всего, Я полагаю, этой властью являюсь Я Сам [1])“. Например, если я слаб, то в моем распоряжении для борьбы с миром только более слабые средства вроде лжи и обмана. И можно сказать вообще, что притворство, ложь и обман на вид гораздо хуже, чем они есть по существу. Это средства, которыми я должен пользоваться, ибо иначе это будет значить, что я проявил „слабость вследствие совестливости [2])“, т. е., значит, навязчивой идеи, которая надо мною господствует.

Примером таких обстоятельств, когда представляется желательным прибегнуть к обману, является пресловутая свобода печати. О ней напрасно так много говорят, когда каждый при некотором старании мог-бы ею воспользоваться. Ведь „если Я не могу и не смею писать чего-либо, то прежде всего виноват в этом—Я“... Вообще, „до тех пор, пока Вам нужно законное дозволение, до тех пор, пока вам нужна „свобода печати“, чтобы свободно пользоваться печатью, — до тех пор вы останетесь при ваших несбыточных мечтаниях [3])“. Но это все совершенно лишнее, когда можно достигнуть той-же самой цели при отсутствии свободы печати, при помощи обмана. „Я — ничего не поделаешь, нужно произнести это ужасное слово — Я обманываю государство [4])“ и, таким образом, провожу сквозь цензурные стеснения желательные для меня мысли. Что мне до свободы печати, нужной для народа, когда мне нужна моя собственная печать, которую я должен себе завое-

---

[1]) „Единственный“, стр. 228.
[2]) Ibid, стр. 120.
[3]) Ibid., стр. 210.
[4]) Ibid., стр. 211.

вать. „Пусть Мой народ и не обладает свободой печати: Я хитростью или силой добуду себе возможность печатать то, что Я хочу; цензурное разрешение Я получаю от Самого Себя и Моей силы. — Раз печать — Моя собственность, то Я пользуюсь ею без разрешения государства; в его разрешении в данном случае Я нуждаюсь столь-же мало, как для того, чтобы высморкаться [1])". То-же, что здесь говорится о свободе печати, может быть с большим успехом применено и к вопросу о свободе слова. И эта свобода есть, в сущности, самоосвобождение, и далеко не все, даже при наличии ее, сумели-бы ею пользоваться. „Какая польза овцам, что никто не стесняет их свободы слова? Дальше блеяния они все равно не пойдут [2])".

---

[1]) Ibid., стр. 212.

[2]) Ibid., стр. 122. В отношении свободы печати Штирнер сам на своем примере показывал, как он, при наличии цензурного гнета, сумеет провести свои достаточно нецензурные мысли. В своей книге он является вообще до крайности осторожным, когда дело касается не общих положений, где он очень смел, а конкретных данных, которые могли послужить основанием для пред'явления к нему определенного обвинения. Слово „немецкие" во многих местах выпускается и заменяется многоточием. В других случаях, когда дело идет о Германии, постоянно указывается, что автор имеет в виду „Китай и Японию". Вместо „немцы", пишется „китайцы и японцы". Вообще рассказ идет, как в известном анекдоте, „про китайского императора" (см. стр. 140 перев. или 196—197 нем. ориг.). Наконец, употребив в одном месте своей книги слово „восстание", Штирнер счел нужным сделать специальную оговорку в особом примечании (см. стр. 327 немецк. ориг.), и для того, чтобы обезопасить себя от уголовного преследования, подчеркивает, что он пользуется словом „восстание" в его этимологическом значении, а вовсе не придает ему того ограниченного смысла, который имеет в виду уголовное законодательство. Неустрашимый Штирнер был, как мы видим, достаточно „осторожен" и побаивался уголовного закона. Но, тем не менее, эта осторожность не спасла его от того, что книга оказалась задержанной саксонской цензурой, которая,

Но если, таким образом, позволены ложь и обман, то как-же следует отнестись к измене? С точки зрения эгоизма, самобытности вопрос уже предрешен заранее. Нравственность, например, требует, чтобы мы оставались верными своей партии, отречься от своей парти — значит, покрыть себя позором измены, „но самобытность не знает никаких заветов „верности", „преданности" и т. д. Самобытность говорит: все позволено — и измена, и отступничество"... Тем, кто способствует изменению взглядов других людей, нужно только еще „сознать, что для того, чтобы поступать эгоистично, самобытно, неизбежно нужно поступать безнравственно, т. е... что нужно нарушить верность, даже клятву, чтобы поступить свободно, иначе, руководствоваться Самим Собой, а не нравственными соображениями [1])".

На основании предшествующего для нас должно быть ясно, как Штирнер относится к так называемым преступлениям против „нравственности". Толпа, масса убеждена, что „кто не нравственен, тот безнравственен" и вместе с тем отвержен, достоин презрения. Но что можно ответить на вопрос: безнравственно-ли внебрачное сожительство или нет? Обычная нравственность имеет на это заранее готовый ответ: „грехом, преступлением против нравственного закона „разврат" остается всегда; нецеломудрие заклеймено неистребимой пе-

---

однако, вскоре освободила книгу из-под запрета, так как она показалась правительству „чересчур абсурдной", а потому и не опасной. Мы думаем, что в данном случае не „обман" и не уменье Штирнера провести в свет свои мысли, как это думает Макэй (Mackay, S. 137), спасли книгу, а простой случай или, вернее, недальновидность саксонского министерства внутренних дел, хотя для своего времени оно было в значительной мере право: книга особого впечатления на широкую публику не произвела и расходилась достаточно медленно.

[1]) „Единственный", стр. 174.

чатью позора. Подобно тому, как раньше целомудрие было необходимым обетом при вступлении в монашеский орден, так в наше время оно является необходимым условием нравственного поведения. Целомудрие есть — добро, благо. Для эгоиста, напротив, целомудрие не представляет цены, он может и без него обойтись, он в нем не заинтересован [1])". Что говорит сердцу эгоиста пример прекрасной девушки, которая, быть может, уже десять лет приносит кровавые жертвы на алтарь своего целомудрия, борясь с природой и медленно угасая. Душа ее спасена, хотя тело и чахнет. — Эгоист смотрит на такую борьбу с негодованием. „О, Лаиса, О, Нинон", восклицает он, „как хорошо вы поступили, отвернувшись с презрением от этой бледной добродетели! Одна свободная гризетка стоит тысячи старых дев, поседевших в добродетели [2])!"

В вопросах этого рода нравственности эгоистические требования самым тесным образом переплелись с религиозными и черпают всю свою силу от последних. Даже люди, освободившиеся, по их словам, от власти религиозных догматов, в конце концов создают себе такие же догматы в области нравственности, они веруют в новые нравственные заповеди, и моральная вера твердо укоренилась у них в груди. Христианство держит нас в плену под личиной нравственности, в плену у веры. „Единобрачие должно быть священно, двоеженец подвергается наказанию, как преступник; кровосмеситель должен понести заслуженную кару, как преступник [3])". Но разве кровосмешение и единобрачие не тот-же догмат? И почему следует считать грехом кровосмешения

[1]) Ibid., стр. 38.
[2]) Ibid., стр. 42.
[3]) Ibid., стр. 31.

половые отношения между братом и сестрой? Не есть-ли это их личныя отношения, касающиеся исключительно их совести. Но общество смотрит на это иначе и, если „еретик, нарушивший чистоту веры, не рискует в настоящее время подвергнуться раз'яренным преследованиям, как прежде, зато тем худшая участь ожидает еретика, нарушившего чистоту нравов".

Но нравственность охватывает разные сферы. Охватывает она, между прочим, область так называемых уголовных преступлений. Что же можно тут сказать с точки зрения эгоиста? Очевидно, то же, что и во всех других случаях, когда делаются попытки со стороны ограничить внутренне свободную, ничем не стесняемую волю индивидуума. Относительно кражи, например, Штирнер даже не хочет ставить „щекотливого вопроса, что основательного можно вообще возразить против воровства?" Да и, как мы это будем еще иметь случай изложить в дальнейшем, из представления Штирнера о собственности, которую он оставляет у эгоиста, но неприкосновенности которой он не признает у других, поскольку на нее могли бы быть направлены посягательства со стороны этого эгоиста, вопрос разрешается сам собою. Ведь „кража возможна лишь благодаря существованию собственности [1])".

Так дело обстоит с преступлениями против чужой собственности. Но кроме этих последних есть еще преступления против чужой личности, хотя бы против чужой жизни. Как относится эгоист к этому вопросу? Он ведь освободился от религии, и религиозные основания сохранения жизни ближнего для него не существуют. „Человек, который щадит жизнь другого человека потому, что она для него с в я щ е н н а и он с у е в е р н о

[1]) „Единственный", стр. 186.

страшится прикоснуться к ней,—именно религиозный человек [1])". Эгоист—не религиозный человек и у него нет этого страха. Жизнь ближнего „имеет для Меня значение лишь постольку, поскольку Я ее ценю. Я не чту ни так называемого права собственности, т. е. его права на материальные блага, ни его права на святыню его внутреннего мира, т. е. его права на неприкосновенность его духовных благ, его богов и кумиров. Его достояние как материальное, так и духовное, есть Моя собственность и я распоряжаюсь ею, как собственник, сообразно с Моей силой [2])". „Мои правомочия убивать Я получаю от Самого Себя, Я в праве убивать, если Я Себе Сам этого не запрещаю, если Я не смотрю на убийство, как на несправедливость, как на „неправое" дело [3])".

В этих последних рассуждениях уже проглядывает то главнейшее основание, которое является исходной точкой для всех выводов и решений эгоиста. Что же для него позволено и что не позволено, что для него возможно и что невозможно? Вопрос решается силой. Все, что эгоист хочет сделать и что он в силах сделать, то он и может делать. В достижении своих желаний он отступает только тогда, когда видит свое бессилие. „Скалу, заграждающую Мне путь, Я буду обходить только до тех пор, пока Я не буду располагать достаточным количеством пороха, чтобы взорвать ее; законы какой-нибудь страны Я буду обходить до тех пор, пока Я не стану достаточно могуществен, чтобы их свергнуть [4])". Так и в моем отношении к лю-

[1]) Ibid., стр. 177.
[2]) Ibid., стр. 182.
[3]) Ibid., стр. 138.
[4]) Ibid., стр. 121.

дям Я не отказываюсь в смирении от власти над жизнью и смертью. „Я не унижаюсь, не смиряюсь ни перед какой властью, ни перед какой силой, Я говорю: всякая сила есть Моя сила и, если только какая-нибудь сила грозит стать враждебной Мне или „высшей" силой, силой „надо Мной", Я должен ее подчинить Себе. Всякая сила не должна быть ничем иным, как только одним из Моих орудий, средств,—которыми Я пользуюсь для того, чтобы достигнуть Моей цели, осуществить Себя [1])". Эта точка зрения, проходящая красной нитью через все построение Штирнера, достаточно определяет и его отношение к вопросам морали. Этических требований, обязательных для эгоиста, нет, есть только вопрос силы или отсутствия силы. Так дело обстоит и с требованиями права, поскольку они основаны на соображениях нравственности или религии, да и вообще, как мы еще увидим ниже, вопрос права есть тоже исключительно вопрос силы.

Таким образом, Штирнер является в своем учении убежденнейшим аморалистом или даже антиморалистом. Жизнь, не смягченная выполнением нравственных требований, признанием известных обязательств по отношению к другим, превращается в неустанную борьбу, нескончаемое столкновение противоположных эгоистических интересов. Борьба во всех ее разнообразных формах представляется ему естественным и законным проявлением человеческой энергии. Прекрасное зрелище рисуется перед нашим взором, когда мы видим кругом столкновение могучих тел и сильных индивидуальностей. И симпатии Штирнера при этом всецело на стороне победителей; если слабый побежден, то это лишь естественный результат, проистекающий из его

[1]) „Единственный", стр. 239.

слабости. „Справедливо, чтобы могущественные торжествовали, а немощные были у них в подчинении [1])". Вообще Штирнер, в полном соответствии с общим духом своего учения, является убежденнейшим поклонником силы. Если он воспевает эгоизм, свободную, ничему не подчиняющуюся человеческую индивидуальность, то он в то же время является и апологетом ни с чем посторонним не считающейся силы. Для этой же последней, при такой постановке, веления нравственности не существуют.

---

[1]) V. Basch, op. cit., 147.

VIII.

На основании всего предыдущего нам не трудно теперь предугадать, как Штирнер относится к таким понятиям, как государство, общество, право, народ, вообще тем фетишам, которые человечество поставило на своем пути и в жертву которым оно приносит свободную волю индивидуума. Человечество, народ, нация, государство поглощают отдельного человека, не оставляя ему ничего взамен, при их господстве он лишается своей самобытности. „Но это значит", восклицает Штирнер, „что Единственному не принадлежит ничего, Человечеству—все [1])!" При этом прикрываются различными возвышенными, но мало говорящими уму эгоиста словами, вроде идеи „общего блага" и т. п. „Но мне-то что за дело до общего блага? Общее благо, как таковое, не Мое благо, а только высшая ступень самоотречения. Общее благо может громогласно ликовать и радоваться, в то же время, как Я „не смею пикнуть"; государство может процветать, в то же время, как я пухну с голода". Принадлежащее народу еще не принадлежит Мне. „Народная свобода не—Моя свобода". И вообще „народ может быть свободным только за счет личности; ибо при народной свободе на первом плане стоит не личность, а народ. Чем свободнее народ, тем зависимее личность. Афинский народ создал

[1]) „Единственный", стр. 99.

остракизм, изгонял атеистов, отравил честнейшего мыслителя как раз в эпоху расцвета своей свободы [1])". Вообще народ не терпит, чтобы кто-нибудь стал выше его величества и всякого человека смелого, сильного волей, решительного, непримиримого, бесстрашного,— „государство, народ окружает шпионами. Да, народ! Народ,—что бы о нем ни думали разные прекраснодушные, наивные люди,—народ пропитан насквозь полицейским духом, полицейским образом мысли.—Только тот угоден народу, кто отрекается от Себя Самого, от Своего Я, кто проявляет „самоотречение [2])". Поэтому почему же мне жалеть этот народ, приносить ему себя в жертву. Пусть будет лучше наоборот, ибо от этого я только выиграю. „Гибель народов и человечества ознаменуют собою Мое пришествие; на сцену выступлю Я... Умер народ.—Да здравствует Я! Вперед [3])!" Пускай завтра похоронят имеющую тысячелетнюю историю Германию, за ней последуют в могилу ее братья—другие народы и вот, „когда это совершится, когда под могильной плитой уляжется человечество, тогда Я буду принадлежать Самому Себе, тогда-то Я—смеющийся наследник [4])". Пусть исчезают народы, пусть сходят с исторической сцены нации, не Единственному их оплакивать. Ведь „национальность—это Моя особенность, Мое свойство; нация же—это Моя собственница, Моя госпожа". К чему же жалеть об исчезновении над собою господства?

Но ведь народ, нация обыкновенно фигурируют перед нами в законченной организованной форме государства. „Народ есть тело, государство есть дух той

---

[1]) Ibid., стр. 156—157.
[2]) Ibid., стр. 146.
[3]) Ibid., стр. 159.
[4]) Ibid., стр. 159 и ориг. стр. 222.

господствующей личности, которая до сих пор угнетала Меня [1])". Поэтому-то мы оба, государство и Я—враги. Я, эгоист, не могу сказать, что благо этого человеческого общества „близко моему сердцу", Я ничем для него не жертвую, Я им только пользуюсь [2])". И на это отношение к государству с точки зрения эгоиста не может оказать, конечно, никакого влияния та форма, в которой проявляется государственная власть, в смысле той или иной ее организации. Каким бы ни было государство, оно все равно является неприемлемым для эгоиста, ибо все равно является орудием угнетения его самостоятельности. „Республика есть та же—абсолютная монархия; ибо не важно, именуется ли монарх государем или народом,—ибо они „Величество", „Высшая Власть". Именно конституционализм и показывает, что никто не хочет и не может быть только орудием. Министры господствуют над своим господином, монархом, депутаты—над своим господином, народом [3])". Можно сказать даже более, народоправство, с такой точки зрения, даже опаснее монархии. „Прежний монарх в лице „королевского величества", был ничтожеством по сравнению с новопомазанным монархом—„суверенной нацией". Эта монархия в тысячу раз властнее, беспощаднее и последовательнее. Этому новому монарху нельзя больше противопоставить никаких прав, никаких преимуществ. Каким жалким „ограниченным" кажется нам „неограниченный" монарх „старого порядка" перед этим новым властелином [4])". При всяких условиях, какова бы ни была, следовательно, форма государства,

[1]) „Единственный", стр. 178.
[2]) Ibid., стр. 130.
[3]) Ibid., стр. 167.
[4]) Ibid., стр. 71.

оно является деспотией, „независимо от того, будет ли деспотом один или многие, или будут ли—как представляют себе республику,—все господами, т. е. все деспотами по отношению друг к другу". Но даже если взять такой гипотетический случай, когда воли всех индивидуумов совпали бы, и закон формулировал бы идеальную коллективную волю, „общую волю", для эгоиста от этого дело бы ничуть не изменилось. Он не желает быть связанным даже своим собственным предшествующим волеиз'явлением. „Разве я не был бы связан Моей вчерашней волей и сегодня и в дальнейшем будущем? Моя воля в этом случае застыла бы, окаменела бы... На том основании, что вчера Я оказался дураком, Я был бы принужден оставаться им на всю жизнь. Таким образом, в государственной жизни, в лучшем случае,—с одинаковым правом можно сказать: в худшем случае—Я являюсь Своим собственным рабом. Если вчера Я имел волю, то сегодня Я по этой причине обречен на безволие; если вчера Я действовал добровольно, то сегодня Я принужден поступать недобровольно [1])". Какой же из этого выход? С точки зрения эгоиста, единственное средство в этом положении это „не признавать никакого долга, никаких обязанностей вообще, т. е. не связывать себя и не давать себя связывать. Если для Меня нет обязанностей, то нет для Меня и законов".

Государство, ведь, может обеспечить нам самое большее это только так называемую „политическую" свободу. Но что нужно понимать под этим словосочетанием, составляющим основную доктрину либерализма? Нужно-ли понимать под ним „свободу индивида от государства и его законов?" Нет, напротив, неволю личности

[1]) „Единственный", стр. 143.

в государстве и стеснение его законами... Политическая свобода обозначает лишь, что свободно государство, [illegible]; религиозная свобода,—что свободна религия; свобода совести—что свободна совесть; ни в каком случае все эти свободы не значат, что Я свободен от государства, религии, совести, что Я избавился от них, стал „безгосударственным", „безбожным", „бессовестным". Итак, эти свободы обозначают не Мою свободу, а свободу чуждой Мне власти, которая Мною управляет и которая Меня угнетает [1])". Раз эгоист только и чувствует в государстве, что это угнетение, то для него остается только один выход: не признавать воли государства, его порядка, законов; и тогда государству—конец. Ведь „государства жизнеспособны лишь до тех пор, пока существует властная, правящая воля, и пока граждане эту волю считают тождественной с собственной, личной волей". Появление на сцену собственной воли отдельных лиц, несовпадающей с волей государства, подрывает в большей или меньшей степени существование этого последнего. Если-бы собственную волю имели все, то они упразднили-бы государство, которое „немыслимо без господства с одной стороны и рабства (подданнства), с другой". Между тем давящая на всех воля государства, „существующая безволием других, есть в сущности дело рук этих безвольных, подобно тому, как господин есть дело рук раба. Стоит прекратиться подчинению, неминуемо рухнет и господство [2])".

Все это так вообще, всегда и везде по отношению к государству. Оно всегда и везде старается „ценность Моего Я держать на самом низком уровне; и существует оно лишь благодаря тому, что Я не имею никакой цены,

---

[1]) „Единственный", стр. 74—75.

[2]) Ibid., стр. 142.

значения: оно всюду и везде стремится только извлечь из Меня пользу, эксплуатировать Меня, выжимать из Меня все соки, одним словом, употреблять Меня для своих целей [1])". Но если это так вообще по отношению к эгоисту, то в современном государстве, которое находится перед нашими глазами, различным слоям и группам населения живется далеко не одинаково, несмотря на общие стеснения, налагаемые на всех государственными установлениями. Современное нам государство представляет собою господство буржуазии, т. е. имущих, которые оказываются в привилегированном положении по отношению к более бедной части населения. „В эпоху владычества буржуазии, трудящиеся попадаются всегда в руки имущим, т. е. людям, располагающим каким-либо государственным имуществом (ибо все, что может быть предметом владения, есть, в сущности, государственное имущество; отдельное лицо владеет им лишь как леном), в особенности, располагающим деньгами и капиталами, т. е. в руки капиталистам. Трудящийся не может использовать свой труд в мере той ценности, какую он имел для потребителя. „Труд плохо оплачивается!" Главный барыш от труда получает капиталист. Хорошо, более чем хорошо оплачивается лишь труд, способствующий процветанию, г о с п о д с т в у, м о г у щ е с т в у государства, труд высоких чиновников—с л у г государства. Государство платит им хорошую плату, дабы его „добрые граждане", имущие, безопасно могли платить скверную плату... своим рабочим [2])". Вообще, при современных нам условиях „правят имущие; государство-же воспитывает себе из неимущих покорнейших „слуг", которым оно платит деньги

[1]) „Единственный", стр. 188.
[2]) Ibid., стр. 82.

(жалованье) в той мере, в какой они обязуются править (управлять) его именем". Но если это так, если в государстве имеются привилегированные и непривилегированные, пользующиеся, под сенью государства, своим благоприятным положением и, наоборот, испытывающие все невзгоды от сохранения и поддержания определенного порядка, то, очевидно, что для последних ценность государственных установлений подвержена большому сомнению. Как-же обстоит дело с ними, с теми, которым нечего терять, с пролетариями? „Так как им „нечего терять", то они не нуждаются для своего „ничего" в защите государства. Напротив, они лишь выиграют, если этой защиты государства будут лишены те, которые этой защитой пользуются теперь.—Поэтому неимущий будет всегда смотреть на государство, как на учреждение для защиты имущих, учреждение, обеспечивающее привилегированное положение собственникам и—эксплуатирующее его [1])". Государство с такой точки зрения есть „буржуазное государство, т. е. status или организация, присущая буржуазии".

Что-же представляет собой эта привилегированная в государстве группа—буржуазия? „Буржуазия—наследница привилегированных сословий. В самом деле, все права дворян, отнятые у них в качестве „узурпации", перешли к буржуазии [2])". В то же время „буржуазия—аристократия заслуги, заработка, барыша; ее девиз: „dem Verdienste seine Kronen", „каждому по его заслугам [3])". Явившись в политике выразительницей взглядов либерализма, буржуазия, с точки зрения оценки прав, даваемых „заслугами", стала „провозвестницей

[1]) „Единственный", стр. 81.
[2]) Ibid., стр. 71.
[3]) Ibid., стр. 73.

евангелия наслаждения, наслаждения материальными благами [1])". Желание добиться успеха в экономической сфере стало главнейшим стимулом деятельности. Но между тем, как для того, „чтобы добиться какого-нибудь успеха в прежнее время, нужно было угождать господам; после революции (давшей господство буржуазии, М. К.), лозунгом стало: лови момент, не упускай счастья! Погоня за счастьем, азартная игра—вот во что превратилась жизнь буржуазного общества [2])". Но такой уклад жизни требует известных рамок, определенных предпосылок, которыми является соответственное правовое устройство. Весь этот „буржуазный строй покоится исключительно на „праве", на „законных основаниях". Буржуа обязан своим существованием охране государства, милости государства. С разрушением государственной власти, он рискует потерять все [3])". А между тем государство это „покоится — на рабстве труда. И если труд станет свободным, то государству придет конец [4])".

Представители этого несвободного в настоящее время труда, неимущие тоже прониклись взглядами буржуазии на значение наслаждения материальными благами, и напрасно буржуазия теперь „так удивлена, что это учение нашло послéдователей" среди неимущих; она сама „показала, что блаженство дается не верой и бедностью, а образованием и богатством: это понимаем теперь и мы, пролетарии, не хуже их [5])". Для того, чтобы добыть себе возможность наслаждения материальными благами, для того, чтобы создать себе лучшее поло-

[1]) Ibid., стр. 85.
[2]) Ibid., стр. 86.
[3]) Ibid., стр. 81.
[4]) Ibid., стр. 82.
[5]) Ibid., стр. 85.

жение в окружающей нас общественной среде, нужно прилагать, главным образом в экономической сфере, свои умственные и физические силы. Но вот в деле их приложения каждый наталкивается на целый ряд принципов, созданных и поддерживаемых буржуазным обществом. Одним из таких основных принципов буржуазного общества является конкуренция. „Разве она не то-же самое, что „равенство", égalité? И разве не является эта égalité продуктом той революции, которая была делом буржуазии, „среднего сословия"? Никому не возбраняется тягаться со всеми гражданами государства (за исключением монарха, воплощающего в своем лице—самое государство), добиваться для себя равного с ними положения, более того, топить их, чтобы самому вылезть сухим из воды, эксплуатировать их, брать верх над ними, лишать их благосостояния"... Вообще, „то, что в теории и в принципиальной форме получило название общего равенства, фактически и на практике было осуществлено в виде конкуренции; ибо égalité—это свободная конкуренция. По отношению к государству все без различия являются „простыми индивидуумами", по отношению к обществу, по отношению друг к другу—конкурентами [1])". Но свободна-ли на самом деле эта конкуренция, не зависит-ли она от целого ряда привходящих условий: наличия особых прав, дипломов, богатства? В происходящей на наших глазах погоне за разными „благами", деньгами, чинами, должностями далеко не все зависит только от силы и способностей, а от совершенно иных обстоятельств, в первую очередь материального свойства. Присматриваясь к оружающему и задавая себе вопрос, „действительно-ли конкурируют личности", мы должны скорее ответить: „Нет,—исклю-

[1]) „Единственный", стр. 193—194.

чительно „вещи“. И прежде всего—деньги [1])“. Ведь очень часто говорят, что конкуренция „делает все доступным всем; но это выражение неточно; вернее было-бы сказать так: конкуренция делает все продажным. Ибо, хотя и предоставляя людям самим устанавливать цены, она им ничего не дает, пока не уплачена требуемая цена.—Но в большинстве случаев охотники купить не имеют средств, чтобы стать покупателями; у них нет денег. Итак, за деньги можно купить, правда, все, что продается, но именно этих денег-то и не достает. Откуда добыть деньги, этот „ходячий“,—„курсовой“ товар? Так знай-же: у тебя столько денег, сколько силы; ибо не в деньгах сила, а в—силе.—Не деньгами платим мы,—их может и не хватить,—а нашей силой, т. е. тем, что мы можем, что мы в состоянии, на что мы способны; ибо наша собственность простирается на все, на что простирается наша сила, наша мочь [2])“. Так рассуждает эгоист в тех случаях, когда у него не хватает средств для того, чтобы в условиях денежного хозяйства добыть себе желаемое. Но, пытаясь действовать сообразно этому своему рассуждению, он наталкивается сразу-же на другой священный принцип буржуазного общества, на частную собственность.

На что-бы ни пожелал посягнуть неимущий, везде перед ним вырастает священный принцип собственности. „Ты должен чтить мои башмаки, которые могли-бы согреть твои босые ноги,—мою соль, которой ты мог-бы приправить твою картошку,—мою карету, обладание которой избавило-бы тебя от нищеты: ты не смеешь „пожелать себе“ ничего этого“. В противном случае, пожелавший нарушает священный принцип. Человек

[1]) Ibid., стр. 195.
[2]) Ibid., стр. 198.

„должен чтить их и относиться к ним с уважением; горе ему, если он протянет за этим свою руку: мы скажем ему, что „у него руки длинны [1])". Ореол святости окружает все чужое, к которому мы должны относиться чуть-ли не с священным трепетом. „В буржуазном смысле слова, собственность равнозначуща с священной собственностью, которую я должен уважать. „Уважайте собственность!" Поэтому-то политики и стремятся к тому, чтобы каждый обладал своим кусочком собственности, - тенденция, приведшая отчасти к невероятному дроблению собственности. Каждый должен иметь свою кость, которую он мог-бы глодать.—С эгоистической точки зрения, дело обстоит иначе. Я не отступаю с священным трепетом ни перед твоей, ни перед вашей собственностью, Я смотрю на нее всегда, как на свою собственность, в которой Мне нечего ни „уважать", ни „чтить". Поступайте и вы также с тем, что вы называете Моей собственностью [2])". Итак, что-же такое—Моя собственность? „Это исключительно то, что в Моей власти, в чем Я властен, что в „Моих силах". На какую собственность имею Я право? На ту собственность, которою Я—могу овладеть. Право собственности Я приобретаю, овладевая собственностью или присваивая Себе власть собственника, полномочия собственника.—И если другие не в силах отнять у Меня власть над чем-либо, то оно остается Моей собственностью. Итак, вопрос о собственности решает сила, и все надежды Я возлагаю на Мою силу [3])!" Эгоист не желает ничем жертвовать, ни от чего отказываться, он просто решает вопрос о собственности силой и говорит: все, в чем Я нуждаюсь, Я должен

[1]) „Единственный", стр. 68.
[2]) Ibid., стр. 183.
[3]) Ibid., стр. 190.

иметь и постараюсь достать Себе. „Люди должны именно знать, что „брать“ не постыдно, что в захвате нет ничего презренного, а что, наоборот, захват есть истинный, одному ему присущий акт внутренне целостного эгоиста [1])“. Но как-же решить, что может быть индивидуально нужным отдельному лицу, как далеко могут идти личные желания каждого? Ведь человеку Бог знает что может оказаться нужным! „Что-ж, глядя по человеку: если кому нужно много, и он умеет взять, то он и берет; так было всегда, — Наполеон взял Европу, французы Алжир. Итак, дело все в том, чтобы „чернь“ научилась, наконец, брать то, что ей нужно. Если она хватит, по вашему мнению, через край, то что-же, защищайтесь [2])!“

Социализм устанавливает различные принципы распределения: „Каждому по его способностям“, или „Все принадлежит всем“ и т. д. Но кто-же будет решать вопросы этого распределения? Общество? Но эгоист не желает нисколько считаться с его оценкой. Он предпочитает сам брать себе по „своим способностям“, т. е. все то, что ему под силу взять. „Каждому принадлежит лишь то, на что он способен, что в его силах. И если Я говорю: Мнѣ принадлежит мир, то это тоже в сущности фраза; Я хочу ею только сказать, что Я не уважаю никакой чужой собственности“. Мы вообще недостойны иметь что-либо, если позволяем другим лишать нас этого; мы недостойны, потому что не обнаруживаем достаточной способности это иметь. „Какой оглушительный шум подымают всегда по поводу „тысячелетней несправедливости“, которую якобы совершали и совершают богатые по отношению к бедным. Но разве

---

[1]) Ibid., стр. 191.
[2]) Ibid., стр. 192.

богатые виноваты в том, что бедные бедны? Ведь равным образом и бедные виноваты в том, что богатые — богаты! Разница между ними лишь та, что одни могут, а другие не могут, что одни сильны, а другие слабы, что одни именно „состоятельны“, а другие „несостоятельны [1])“. Только благодаря попустительству бедняков, неимущих имеет место то распределение имущества и доходов, которое мы видим. Если-бы бедняки умели требовать, то богатые могли-бы пользоваться своим состоянием только на основании соответственного откупа. Какими такими делами, например, „откупает какой-нибудь генерал в мирное время тот многотысячный оклад, который он получает; чем оправдывают другие те сотни тысяч, миллионы, которые они получают ежегодно? Что вы даете нам взамен того, что мы жрем наш картофель и спокойно смотрим на то, как вы глотаете устриц? Платите-ка нам за устрицы так-же дорого, как мы вам платим за наш картофель, иначе мы вам не дадим ими лакомиться. Или вы думаете, что устрицы нам принадлежат не так-же, как вам? Вы будете вопить о насилии, если мы протянем нашу руку к ним и попробуем их есть вместе с вами. Вы—правы: без насилия нам их не видать; если они принадлежат Вам, то тоже только благодаря насилию, которое вы употребляете против нас [2])“. Таким образом, бедные виноваты в том, что существуют богатые, богатство есть своего рода „подарок“ первых последним, и тут не приходится ни на кого пенять. Вообще, всякое „имение“ принадлежит имущему только до тех пор, пока его не попросят вежливо удалиться с него. Имущий состоятелен лишь в той мере, в какой неимущие „несостоятельны“.

---

[1]) „Единственный“, стр. 199.

[2]) Ibid., стр. 201.

Но когда мы все время говорим о частной собственности, то имеем в виду право частной собственности. Частная собственность существует только милостию права. „Лишь право сообщает ей гарантию; — владение еще не собственность, оно становится „Моим", лишь получив санкцию права. Частная собственность не факт, un fait, как думает Прудон, а фикция, мысль, идея. Это правомерная, гарантированная, законная собственность. Она—Моя собственность, не благодаря Мне, а благодаря—праву [1])". Люди создают себе представление о праве, недостаточно вдумываясь в сущность этого понятия. „Но моя собственность не есть вещь, так как вещи имеют самостоятельное, независимое от Меня бытие. Мне принадлежит лишь сила, Моя власть. Не данное дерево принадлежит Мне, а Моя власть над ним, т. е. возможность распоряжаться им". В современном нам обществе говорят, что Я имею право на данное дерево или, что оно составляет Мою правомерную, законную собственность. При этом совершенно забывают, что эта собственность коренится в Моей силе, т. е. в определенном Моем свойстве.—Создается новый призрак—право. „Так сила, преображенная в призрак, становится—правом. Эта увековеченная сила не „теряет силы" даже после Моей смерти, а „передается по наследству", переносится на другого [2])". Рядом с правом появляется новое понятие закона, в котором и находит свое выражение право, т. е. то, что в известном обществе признается правомерным. „Каков-бы ни был закон, лойяльный гражданин должен его уважать. Таким уважением законности особенно славится Англия. Это напоминает нам слова Эврипида: „кто-бы ни были боги,

[1]) Ibid., стр. 186.
[2]) Ibid., стр. 206.

мы служим богам". „Закон вообще", „Бог вообще", дальше этого мы не пошли и посегодня [1])". Неприкосновенная, священная собственность выросла на той-же почве закона; она — правовое понятие. Люди поэтому считают необходимым придавать ей абсолютное значение, но на каком основании? Ведь „когда собака видит кость в зубах у другой собаки, она отказывается от попытки отнять эту кость лишь в том случае, когда она чувствует себя недостаточно сильной. Человек-же уважает право другого человека на его „кость". Это считается „человеческим" отношением; то-же—„волчье", „звериное" — „эгоистическое" отношение [2])". Но для эгоиста нет никакого основания руководиться такими соображениями и он отступает тоже только в том случае. когда что-либо превосходит его силы. в принципе-же он ни от чего не отказывается. „В собственности банкира Я не вижу ничего ч у ж о г о для Меня, как не были чужими в глазах Наполеона земли европейских монархов, мы не останавливаемся в священном трепете перед тем, чтобы „з а в о е в а т ь" его богатства и уже отыщем средства, чтобы это нам удалось"... Каждому нужно исходить из убеждения, что „законной или правомерной собственностью другого человека будет только то, что Т ы согласишься, что Т е б е будет удобно признать его собственностью. Если ты возьмешь свое согласие обратно, то она потеряет в твоих глазах свою правомерность: над абсолютным правом ты насмеешься [3])".

Таким образом, как мы видим, во всех случаях в основании частной собственности лежит закон, право. Что-же представляет собою это последнее? Мы уже ви-

---

[1]) „Единственный", стр. 208.
[2]) Ibid., стр. 207.
[3]) Ibid., стр. 142.

дели, что Штирнер во многих случаях приравнивает право к силе и эту мысль он не устает неоднократно, почти до утомительности часто повторять на целом ряде страниц своего произведения. Штирнер смеется над попыткой выводить право из общего признания, из того, что оно нам предоставляется обществом; вместе с тем, и с еще большей настойчивостью он возражает против идеи какого-то абсолютного права. Все существующее право, говорит он, есть „чужое право, которое Мне „даруется" другими, которое Мне „предоставляется" другими, которое за Мной „признается" другими: „правым" Меня признают другие, по праву со Мною поступают другие Но разве можно сказать, что Я „в праве", прав, если даже весь мир признает Меня правым? И, с другой стороны, не является-ли всякое право, которым Я пользуюсь в государстве, или в обществе, не Моим правом, а их правом? Если дурак Мне говорит: „ты прав", „ты в праве", то Я начинаю сомневаться в своей правоте, в своем праве; Я не признаю его „признания". Но если даже мудрец скажет Мне: „ты прав", „ты в праве", то это еще не значит, что Я прав, что право на Моей стороне. Имею-ли Я право, прав-ли Я,—это не зависит ни от решения дурака, ни от решения мудреца [1])". Вообще решение такого вопроса зависит в конечном счете только от меня самого. „Прав-ли Я, „в праве"-ли Я, об этом судить могу только Я, и нет другого судьи, кроме Меня. Другие могут судить лишь о том, подходит-ли им Мое право, хотят-ли они его признать за Мной, и может-ли оно быть вообще и их правом, или нет... Ко всем „правовым" вопросам, вопросам „о праве" можно применить известную едкую эпиграмму Шиллера:

[1]) Ibid., стр. 135.

Нос свой давно уже я для нюханья употребляю,
Можно-ли мне доказать право свое на него?

(Перев. Владимира Соловьева.)

А между тем вопрос разрешается очень просто установлением того ясного для эгоиста положения, что каждый имеет право на то, на что у него хватает силы. „Источником всякого права и всех правомочий Я считаю Себя, Я имею право на все, что в Моей власти, в Моих силах, на что Я способен. Я имею право низвергнуть Зевса, Иегову, Бога и т. д,. если Я это могу; если нет... то Я буду в „страхе Божием" бессильно трепетать перед их правом и перед их властью, буду исполнять их заповеди... И если-бы всему свету что-нибудь не нравилось, Мне же это нравилось, т. е. Я желал-бы этого, то Я-бы не посмотрел на весь свет. Так поступает каждый человек, умеющий ценить Себя, так поступает каждый, поскольку он—эгоист; ибо сила прежде и выше права и—с полным правом"... Все дело в силе и кроме того еще в уменьи пользоваться силой. Не все, например, умеют пользоваться свободой и поэтому и не имеют прав на нее. Например, дети не имеют права на самостоятельность, так как они не самостоятельны, так как они именно—дети. „Народ, позволяющий, чтобы с ним обращались, как с ребенком, не имеет права на то, чтобы на него смотрели, как на взрослого; если-бы он перестал быть ребенком, то он сам по себе получил-бы право быть взрослым"... Вы полагаете, например, что „подданные богдыхана имеют право на свободу? Что-же, дайте ее им и вы увидите, как вы ошиблись: они не умеют пользоваться свободой и поэтому они не имеют права на нее [1])".

[1]) „Единственный", стр. 137—138.

Тот, кто уяснил себе в достаточной степени эту мысль, тот и не требует себе никаких прав и поэтому ему не нужно и признавать какое-либо право. „То, что Я могу добыть себе силой, то Я и добываю Себе силой, на то Я и имею права; „неот'емлемыми правами" Я Себя не тешу и с ними не ношусь"... Право, в обычном смысле этого слова, — „это „idée fixe", сумасшествие, навязанное призраком; сила, мощь—это Я Сам; Я есмь Сильный, Мощный и Собственник силы [1])". Сделавшись такой idée fixe, навязчивой идеей, право уже не оставляет меня в покое, оно господствует надо мною. „Так человек, создав сам понятие „права", не может совладеть с ним; эта бешенная тварь, создание его рук, понесла его, творца, как вырвавшийся из-под узды конь. Это есть абсолютное право, абсолютное, т. е. отделенное, отделившееся, освободившееся от Меня (absolvere отделять, отрешать, освобождать)"... Такое право нужно снова поставить на его место, освободиться из-под его власти. „Не позволяй больше праву разгуливать на свободе, верни его обратно к его началу, верни его в Себя, тогда оно будет Твоим правом и справедливым будет то, что для Тебя справедливо [2])". Главное-же, помни: право Твое дает Тебе Твоя сила, Твоя мощь.

Если право покоится на силе и только на силе, то сейчас-же встает другой вопрос: кому должна принадлежать частная собственность—отдельному индивидууму, или совокупности этих отдельных индивидуумов—обществу? Прудон разрешал этот вопрос во втором смысле. Он говорит, что общество—первоначальный владелец и единственный собственник, обладающий неот'емлемым правом, а что так называемый „собственник"—ничто

---

[1]) Ibid., стр. 153—154.

[2]) Ibid., стр. 150.

иное, как вор, нарушивший это право собственности („la propriété c'est le vol"), и, наконец, что если оно, общество, отнимет у теперешних собственников их собственность, то оно не совершит этим никакого преступления: оно лишь осуществит свое неотъемлемое, вечное право. „Вот до чего можно дойти", восклицает Штирнер, „с призраком общества, как моральной личности!— Я-же говорю: человеку принадлежит все, что он может добыть себе: Мне принадлежит мир. И если вы говорите: „мир принадлежит всем", не говорите-ли вы тогоже самого? „Все", ведь это Я и еще одно Я, и еще одно Я и т. д. Но вы делаете из „Всех" какое-то привидение, святыню, которая становится ужасным повелителем, тираном отдельного человека. И рядом с ней появляется и неизбежный призрак „права"... Я-же говорю: собственником является не „Бог" и не „Человек" („человеческое общество"), а—индивидуум [1])".

Штирнер вообще весьма невысокого мнения о Прудоне, которого он считает недостаточно радикальным, так-же как и о Вейтлинге и прочих современных ему социалистах. Так, например, Штирнер подчеркивает, что Прудон (как и Вейтлинг), называя собственность кражей, думает, что этим он „выдвигает против нее самое ужасное обвинение. Не касаясь щекотливого вопроса, что основательного можно вообще возразить против воровства, мы спросим только: разве понятие „кражи" вообще мыслимо иначе, как если признать сначала понятие „собственности"? Как может существовать кража, если нет уже на лицо собственности? То, что не принадлежит никому, не может быть украдено: ведь не крадем же мы воду, когда мы черпаем ее из моря. Следовательно, не собственность—кража, а кража воз-

[1]) „Единственный", стр. 185.

можна лишь благодаря существованию собственности [1])". Тот, кто отрицает собственность, должен отбросить и самый термин кражи, воровства.

Вообще, если-бы мы предположили, что, исходя из своей ультра-отрицательной по отношению ко всем буржуазным ценностям критики, Штирнер согласен с учениями современных ему социалистов, то мы-бы глубоко ошиблись. Взгляды социалистов вообще, как и только-что приведенное выше мнение Прудона, его далеко не удовлетворяют. И социалисты являются далеко не свободными людьми, они тоже создают себе новый религиозный принцип—„общество". Создав себе этот фетиш, они только и стремятся к тому, чтобы на смену святому государству, с которым они борются, создать святое общество. Но общество, которому мы всем обязаны, в социалистическом строе „будет лишь новым властителем, новым призраком, новым „Высшим Существом", которое свяжет нас службой и долгом [2])".

Политическая революция в свое время создала равенство „прав" отдельных людей, но имущество их осталось неравным. Это неравенство еще усиливается благодаря конкуренции, осложненной имущественными различиями и представляющей в самых благоприятных условиях слепую игру случая, ставящую отдельных людей в зависимость от „счастья, счастливой случайности". Всему этому социалисты желают положить конец, уничтожая частную собственность, прекращая свободную конкуренцию и создавая монополию собственности для одного только „общества". Но что-же произойдет после того, как собственность станет безличной, будет принадлежать обществу, после того как никто не должен

---

[1]) Ibid., стр. 186.

[2]) Ibid., стр. 88.

будет ничего иметь? В каком положении окажется отдельная личность, что она от этого выиграет? Положение изменится в том направлении, что теперь, перед лицом высшаго собственника — общества, все мы окажемся равными в имущественном отношении — нищими, оборванцами. „В настоящее время один человек может еще смотреть на другого, как на „оборванца", „босяка", „голыша"; тогда такое отношение станет невозможным, так как все мы станем „голышами", „босяками" и, как совокупность коммунистическаго общества, мы могли-бы называться „голытьбой", „сбродом оборванцев". Когда пролетарии осуществят, наконец, свое идеальное „общество", в котором будет уничтожено различие между богатым и бедным, тогда они станут настоящими „оборванцами", „босяками" [1]). Босяками станем мы все.— Вообще рассуждения и выводы коммунизма, по мнению Штирнера, „очень просты". При существующем порядке вещей, в современном государственном строе одна часть людей, а именно большинство, подвергается эксплуатации со стороны другой части, меньшинства. „При таком состоянии вещей одни пользуются благосостоянием, другие находятся в бедственном состоянии. Поэтому существующее состояние вещей должно быть уничтожено, а именно должно быть уничтожено государство (Staat-status—состояние). Что-же должно стать на его место? Вместо благосостояния отдельных лиц—*всеобщее благосостояние, благосостояние для всех, благополучие всех* [2])".

Но что-же этим своим уничтожением существующего строя, „государства", как его называет Штирнер, социализм или коммунизм делает людей свободными, более

[1]) „Единственный", стр. 83.
[2]) Ibid., стр. 84.

сильными? Нет, он снова создает на место старого новое государство, новое господство над личностью. „Коммунизм своим уничтожением частной собственности даже усиливает зависимость от другого, а именно от общества, ото „Всех“ и, хотя он и нападает ожесточенно на „государство“, „государственный строй“, то, к чему он стремится, будет опять таки известным status'ом, установлением, определенным строем, стесняющим Мою свободную деятельность, верховенством, порабощающим Меня. Коммунизм поступает вполне правильно, когда он восстает против того гнета, которому Я подвергаюсь со стороны частных собственников; но еще ужаснее та власть, которую он собирается вручить „Всем“, „обществу“.—Эгоизм идет другой дорогой, чтобы уничтожить неимущую чернь, устранить нищету масс. Он не говорит: „Жди, пока распределительное учреждение дарует тебе от имени общества твой паек“. Эгоизм-же говорит: „Дерзай и бери, что тебе нужно!“ Этим он об'являет „войну всех против всех“. Я один определяю, чем я хочу обладать [1])“. Таким образом вопрос о собственности может быть решен только общей войной всех против всех. К этому положению Штирнер возвращается неоднократно, подчеркивая, что только при помощи насилия, только путем принудительной ломки всего существующего, а не мирным путем может быть создано новое общество, рисующееся ему, однако, в совершенно иных красках, чем социалистам, ибо, по его мысли, после насильственного переворота неимущие станут собственниками. „Неимущие освободятся и станут собственниками“, говорит Штирнер, „лишь тогда, когда они „поднимутся“ и поднимут сами свое положение. Вы можете дарить им сколько угодно, они всегда бу-

[1]) Ibid., стр. 191.

дут недовольны и захотят еще и еще; ибо они желают немалого: они желают не получать больше милостыни [1])".

Таким образом спасение, по мнению Штирнера, в борьбе, в безпощадном отстаивания каждым права на все то, что он считает для себя желательным и что он дерзает приобрести. В провозглашении этого принципа борьбы, этой „войны против всех", некоторые думали найти провозглашение идеи классовой борьбы. Это утверждал между прочим в своей брошюре об Анархизме и Плеханов. „Штирнер, таким образом", говорит он, „проповедует классовую борьбу". Но Плеханов, со свойственной ему проницательностью, в дальнейшем оговаривается. „Впрочем", говорит он,—„он представляет ее в абстрактной форме борьбы некоторых „я" против других „я", менее многочисленных, но не менее эгоистических [2])". Но ведь если это борьба отдельных „я" против других, опять-таки отдельных эгоистических „я", то это что-то совсем другое, а вовсе не „классовая борьба". Ту-же мысль несколько позднее опять выдвинул в своей книге Д. Койген. По его словам, у Штирнера проглядывает снова „одна сторона марксизма. Из борьбы индивидуумов за существование, за их имущество просвечивает уже марксовская теория классовой борьбы [3])". Трудно себе представить и об'яснить, каким это образом борьба отдельных, изолированных в своей абсолютной эгоистичности индивидуумов может отражать или предвосхищать идею марксовской классовой борьбы, требующей именно образования и совместного действия классов, т. е. больших, более или менее

---

[1]) „Единственный", стр. 193.

[2]) Г. Плеханов. Анархизм и социализм. М. 1906, стр. 36.

[3]) Koigen, D. Zur Vorgeschichte etc., S. 142.

тесно сплоченных общностью интересов общественных групп [1]). Кроме того, для возможности наличия классовой борьбы нужно кроме безудержного эгоизма еще и присутствие известных альтруистических начал, совершенно отсутствующих при поддержании неумолчной войны всех против всех [2])".

Сопоставление взглядов Штирнера и Маркса вообще тем труднее, что взгляды Штирнера отличаются крайней неисторичностью, полнейшим отсутствием исторической точки зрения. Это очень хорошо понимал и вскрывал сам Маркс, отмечавший, что раз Штирнер „не считается с психической и социальной жизнью индивидуума, вообще не говорит о „жизни", то вполне последовательно он отвлекается от исторических эпох, от национальности, классов и т. д., или—что то-же самое,—принимает господствующее сознание наиболее близкого ему класса за нормальное сознание „человеческой жизни"... Вообще, по мнению Маркса, настоящая, действительная история превращается у Штирнера в историю философии. „История становится таким образом простой историей данных идей, историей духов и привидений", а настоящая история должна только доставлять подходящий материал для этой последней [3]).

Такая-же неисторическая точка зрения у Штирнера также и на пролетариат и буржуазию. Когда Штирнер говорит о пролетариате, пролетариях, то перед его умственным взором всегда носятся босяки, оборванцы. По

---

[1]) О классовой противоположности, как необходимом признаке понятия класса, я здесь не говорю, не вдаваясь более глубоко в обсуждение этого предмета. См. К. Каутский. Классовые интересы. Пер. В. Поссе. Одесса, 1905.

[2]) А. Исаев. Пять вопросов обществоведения. Berlin. 1901, стр. 138—139.

[3]) Dokumente etc. Bd. III. S. 27—28.

его мнению, пролетариат составляется из разорившихся буржуа и разорившихся пролетариев, т. е. из собрания оборванцев. Он идентифицирует понятия пролетариата и пауперизма, между тем как пауперизм характеризует лишь положение разорившихся пролетариев, является последней ступенью, до которой спускается пролетарий, лишенный возможности противостоять гнету буржуазии. Только пролетарий, лишившийся всякой энергии, представляет собою паупера. Штирнер и ему подобные, ядовито замечает по этому поводу Маркс, могут „при известных обстоятельствах играть в глазах пролетариата роль пауперов, но никогда не будут пролетариями [1])".

Из этого неправильного представления о пролетариате и буржуазии Штирнер выводит и свое заключение о коммунизме. Он думает, что коммунизму не зачем отменять „личную собственность", а, в крайнем случае, только позаботиться о равномерном распределении „ленов", внести в этом отношении своего рода „égalite". Маркс, ссылаясь на Фурье и на целый ряд произведений предшествующей социалистической литературы, доказывает всю неправильность этого представления Штирнера, который смешивает коммунизм с давно уже изжитыми теориями. Ведь тот-же самый Фурье сотни раз повторял в противовес скромным пожеланиям буржуазных моралистов, что корень социального неустройства заключается не в том, что некоторые имеют слишком много, а в том—что все имеют слишком мало, и определенно подчеркивал „бедность богачей [2])". Кроме того коммунизм потому еще совершенно непонятен Штирнеру, что он подходит к нему с точки

---

[1]) Dokumente, III. S. 175.

[2]) Ibid., III. S. 307—308.

зрения своих излюбленных представлений об эгоизме, как всеоб'емлющем принципе. А между тем, как мы знаем, коммунизм не выставляет ни эгоизма против самопожертвования, ни самопожертвования против эгоизма, а только исследует материальныя основы происхождения как того, так и другого из этих психологических мотивов, понимая, что оба они являются, при определенных внешних условиях, одной из необходимых форм проявления человеческой личности [1]). При таком непонимании существа общественных отношений в их исторической последовательности, при полном отсутствии правильно понятой исторической точки зрения, Штирнер едва-ли мог быть и провозвестником теории классовой борьбы, совершенно противоречившей, кроме того, как мы видели выше, самой конструкции его учения об обществе, распадающемся на единичныя, самостоятельныя „Я“ [2]).

---

[1]) Ibid., Bd., IV. S. 215.

[2]) Интересно отметить, что работа Маркса и Энгельса, на которую мы уже не раз ссылались выше, „Der heilige Max“, опубликована только в отрывках, так как значительная часть рукописи была „с'едена мышами“. Если она и не является „самой остроумной и самой блестящей из всех их критических работ“ (Гиммельфарб и Гохшиллер. Обзор литературы о Штирнере. Указ. перев. в изд. „Светоча“, т. II, стр. 424), то не представляет собою и одного только „шутовства“, как это утверждает Шультейс (Schultheiss. Stirner, S. 31). Но, правда, что, наряду с довольно ценными критическими замечаниями, в этой полемической работе Маркса-Энгельса местами слишком много мелочности, а иногда и чисто личного элемента, как известно, очень присущего автору „Капитала“, проявлявшему весьма много пристрастия к людям, которых он имел основание не любить. На несколько устаревшую манеру этой полемики и ее мелочный характер в „Святом Максе“ счел нужным указать даже и редактор издания Э. Бернштейн в двух специальных оговорках. См. Dokumente, III. S. 18 и S. 306.

После уничтожения целаго ряда других ценностей, как мы уже видели выше, Штирнеровское „Я“ подходит с своими требованиями к государству и, конечно, отвергает всякое государственное устройство, являющееся стеснением свободной индивидуальной воли. Для него все равно, имеем-ли мы перед собою монархию, или демократическую республику, властвует ли воля одного, или большинства, все равно эта установившаяся воля, выражаемая в определенных правилах общежития, в законе стесняет индивидуума. Даже если-бы этот последний сам установил для себя закон, то и это былобы неприемлемо для Штирнеровского эгоиста, ибо тогда оказалось-бы, что его вчерашняя воля, его вчерашнее волеиз'явление связывает его на будущее время. Никаких стеснений, никаких ограничений — вот лозунг, выдвигаемый Единственным. С этой точки зрения, конечно, никакое государственное устройство не может оказаться приемлемым, ибо каждое из них создает какия-либо нормы, хотя-бы выражающия волю всех, нормы, носящия название закона, являющияся известным видом долга, нравственной обязанности. А ведь мы знаем, что Единственный отрицает всякий долг, всякую обязанность, от какой-бы власти—божеской или человеческой—они ни проистекали. Ведь всякий долг знаменует собою паралич воли, стеснение личности, своего рода омертвение характера. Единственный не может с этим примириться, он разрывает все наложенныя на него цепи, уничтожает все стеснения, выходит из состояния какого-то странного столбняка и, как результат этой освободительной деятельности, мы видим, что долга уже нет, закон не существует, что государство вообще или, вернее, всякая форма государства уничтожена.

Из этого отношения Штирнера к государству совершенно ясно и его отношение к праву, являющемуся

одной из существеннейших основ государства. Право есть закон. Закон же есть всегда чужая воля, приказание, следовательно, насилие. Стараются усиленно провести различие между законом и произвольным приказом, потому что первый-де исходит от правомочной авторитетной власти. Но, как бы там ни было, от кого бы он ни исходил, а всякое правило относительно человеческого поведения, выражающееся в законе, является все равно волеиз'явлением, т. е. приказом. Но, раз отрицается право вообще, то отрицаются, конечно, и все отдельные права, основывающиеся на законе, в частности—право собственности. В своей теперешней легальной форме оно представляется Штирнеру совершенно ненужным. Право эгоиста есть его сила. Все, что он может взять себе, он и берет и отказывается от этого только тогда, когда другие могут ему в этом воспрепятствовать. Нет права, основанного на „праве", а есть исключительно только право, основанное на силе. Можно в значительной степени, исходя из всего предыдущего, согласиться с проф. Башем, что Единственный Штирнера является животным не только антиполитичным и аполитичным, но даже антисоциальным и асоциальным [1]). Последнее утверждение приходится, однако, как мы увидим в дальнейшем, принять с некоторой оговоркой.

Тем не менее, в общем, совершенно ясно, что, с точки зрения Единственного, та организованная форма общежития, которую мы называем государством, так же, как и лежащее в основе этого общежития право, должны быть сметены, как грозящие самостоятельности свободного индивидуума. Для него не должно быть никаких стеснений, над всем должна царствовать его свободная воля.

[1]) Basch. Op. cit., pp. 152, 154.

IX.

Можно думать на основании всего предшествующего изложения, что Штирнер совершенно отрицает всякую собственность, что он уничтожает право частной собственности, совершенно выбрасывая из своего лексикона это понятие. Ведь после того, как отвергнуто так много других ценностей, после того, как прекратило свое существование государство, выброшено за борт всякое право, в виде тех или иных правовых норм и велений закона,—так естественно предположить, что в построении Штирнера не должно найтись места для института частной собственности. И тем не менее всякий, кто так думает, глубоко ошибается. Штирнер сохраняет частную собственность, он защищает ее, отстаивает от всяких посягательств, в том числе в первую очередь от нападок социалистов, но он защищает ее только, как собственность Единственного, как более полное осуществление во вне „Я" своего эгоиста. Он говорит это самым определенным образом: „Я хочу поднять ценность Моего Я, ценность самобытности—der Eigenheit; Мне ли умалять ценность собственности—des Eigentums [1])?" Но это должна быть новая собственность, не та собственность, которую мы раньше получали от государства как бы в пользование, в лен. Теперь это должно измениться. „Вопрос о соб-

[1]) „Единственный", стр. 186.

ственности заключает в себе более широкий смысл, чем это может показаться при ограниченной постановке его. Этого вопроса нельзя решить, если ограничить его только областью того, что мы называем нашим имуществом. Решение его лежит в руках того, „от кого мы все имеем". Собственность зависит от собственника [1])". Раньше таким собственником было государство, коммунисты желают, чтобы им было общество, Штирнер же устанавливает, что собственником должен быть Единственный.

Нужно только перестать уважать и признавать прежнюю собственность, а создать себе вместо нее новую, но тогда уже и защищать ее от всяких притязаний, от кого бы они ни исходили, хотя бы от „благодетелей" человечества, вроде коммунистов. „Когда люди дойдут до того, что перестанут уважать собственность, то у каждого будет собственность, подобно тому, как все рабы становятся свободными людьми с того момента, когда они перестают в своем владельце признавать господина... По мнению коммунистов, собственницей должна быть община. Я же говорю: как раз наоборот, собственник—это Я и я лишь вступаю в соглашение, сговариваюсь с другими относительно Моей собственности. А если община перестает Меня удовлетворять почему-либо, то я восстаю против нее и отстаиваю Мою собственность. Я собственник, но собственность не священна. Говорят, что Я должен быть только „владельцем". Нет! Именно до сих пор Я был только владельцем, обеспеченным во владении своим клочком, своим наделом—тем, что Мои соседи тоже имели такие же клочки и Я этого чужого клочка не оспаривал, отныне же мне принадлежит все, Я—соб-

[1]) Ibid., стр. 182.

ственник всего, что Мне нужно и что Я могу взять. И если социалист говорит: общество дает Мне то, в чем Я нуждаюсь, то эгоист заявляет: Я беру себе то, в чем Я нуждаюсь. И если коммунисты ведут себя, как оборванцы, как босяки, то эгоист держит себя, как собственник... Итак, собственность не может и не должна быть уничтожена; необходимо лишь вырвать ее из призрачных рук и превратить ее в Мою собственность: тогда исчезнет то ложное убеждение, будто Я не смею притязать на все и брать все, что Мне нужно [1])". Таким образом собственность в построении Штирнера остается, она, как он самым определенным образом подчеркивает, не может, не должна быть уничтожена. Она превращается только из собственности народа, государства, общины, в собственность эгоиста. И при этом эта собственность теперь основана уже не на праве, а исключительно на силе, на мощи своего собственника.

Да и вообще, говорит Штирнер, когда „ратуют против собственности, то не против своей, а чужой. Следовательно, в действительности, восстают не против собственности, а против ее принадлежности другим. Люди хотят называть своим не меньше, а больше; они хотят называть своим все. Но что же они для этого предпринимают. Вместо того, чтобы чужое превратить в свое, они разыгрывают роль беспристрастных людей и требуют только, чтобы вся собственность была передана в руки третьего лица (напр., человеческого общества). Они пред'являют свои права на чужое не от своего имени, а от имени этого третьего лица. Так удается и тут стереть всякие следы „эгоизма" и

[1]) „Единственный", стр. 192.

смазать все—человечностью [1])". Как мы видим, у Штирнера собственность вытекает из самого понятия эгоиста. Раз эгоист желает как можно шире и больше осуществлять себя, раз он желает нигде не видеть границ своему произволению, то с какой же стати он будет отказываться от того, что ему принадлежит или может принадлежать. Он не признает только чужой собственности, но с тем большим упорством и настойчивостью защищает свою собственную.

В собственности заключается увеличение силы, понятие господства. Нужно поэтому ею дорожить. Социалисты этого не понимают и поэтому сами ослабляют свою позицию. „Хозяин, господин", говорит Штирнер,— „это собственник. Так выбирай, желаешь ли ты быть господином,—или господином должно быть общество! От твоего решения зависит, будешь ли ты „собственником" или „босяком". Эгоист—„собственник", социалист — „босяк" [2]). И вот эгоисты, проникшись этим представлением, желают во что бы то ни стало отстаивать свою собственность, они не уступают ее первому встречному за бесценок, они скорее подражают смельчаку, который говорит: Я дорого продам Мою жизнь (Мое достояние), она достанется врагам не дешевой ценой. Если люди будут это твердо помнить, то освободятся от заблуждений коммунизма (которые все время носятся перед испуганным взором Штирнера), и не будут повторять: „Откажитесь от вашей собственности", тогда их девизом будет: „Используйте вашу собственность!".

Вот как решает этот важный вопрос Штирнер. И это решение сразу вводит нас в чисто экономическую

---

[1]) Ibid., стр. 237.
[2]) Ibid., стр. 236.

сферу воззрений нашего автора. Признание института частной собственности, хотя и так своеобразно понимаемого, как это мы видим у Штирнера, ставит нас перед целым рядом других вопросов из области окружающей нас экономической действительности, которые, при ином разрешении вопроса о собственности, может быть, отпали бы сами собою. Ведь если сохраняется собственность, то, вероятно, сохраняется и экономический оборот, а если так, то перед нами сейчас же встает вопрос о деньгах, как меновом средстве для этого оборота. Ведь если эгоист и может отнять у другого все, что ему заблагорассудится, то это только в том случае, когда у него на такое предприятие хватит силы. Если же предположить наличность нескольких одинаково сильных эгоистов, обретающихся в близком соседстве друг с другом, то им придется выработать какой-либо более мирный modus vivendi, а не постоянный захват всего, что плохо лежит, и, может быт, наладить правильный обмен. Для обмена же, как это известно из истории экономического развития человечества, наиболее удобный посредник деньги. Испокон веков они дают нам власть. Штирнер прекрасно знает это. „Деньги правят миром“,—вот основной мотив всей буржуазной эпохи. Неимущий дворянин и неимущий рабочий в качестве „голоштанников“ не имеют никакого политического значения; одни лишь д е н ь г и делают тебя влиятельным „гражданином“ [1]). Повсюду, как мы знаем, „правят имущие“, обладающие деньгами. „От денег теперь зависит счастье и несчастье. Причина этой огромной власти, которая принадлежит деньгам в эпоху буржуазии, коренится в нашем отношении к ним: они—девушка, за которой все ухаживают, но

[1]) „Единственный“, стр. 81.

никто не может назвать ее навсегда своею. В конкуренции вновь оживает вся рыцарская романтика служения женщине, ухаживания, стремления завладеть драгоценным предметом. Деньги, этот предмет всеобщих страстных желаний, похищаются отважными „рыцарями наживы“ [1]).

Так было до сих пор, но должно ли быть так при изменившихся условиях, когда мы будем иметь перед собою „общество эгоистов“. Нужно ли эгоистам сохранить деньги? Если вопрос идет не вообще о деньгах, а только о старых деньгах, деньгах старого чекана, то он решается просто. „Старая чеканка носит в себе печать унаследованного владения. Не принимайте больше в уплату этих денег, и они потеряют всякую ценность; откажитесь делать что бы то ни было за эти деньги, и они лишатся всякой силы“... Но что это изменит, если вы вместо одних денег создадите другие. Из экономической теории Штирнер прекрасно усвоил у Адама Смтита и Сэя, которых он переводил, что деньги товар и в то же время выразитель богатства, он тут как раз и выдвигает это соображение: „Деньги такой же товар и притом весьма существенное средство или богатство. Оно предотвращает окаменение богатства, поддерживает всегда обмен и движение. Если вы найдете лучшее средство обмена, то замените им деньги; почему же нет. Но ведь и оно, в свою очередь, будет в своем роде тоже „деньгами“. Вред вам наносят не деньги, а ваша „несостоятельность“, неспособность, бессилие взять их себе. Проявляйте вашу силу, отбросьте бессилие и робость, и у вас не будет недостатка в деньгах, — ваших деньгах, деньгах вашего чекана [2])“.

---

[1]) Ibid., стр. 205.

[2]) Ibid., стр. 204—205.

Таким образом, не деньги сами по себе страшны, а страшен недостаток в них. Штирнер не боится денег, сохраняет их и желает только, чтобы эгоист являлся обладателем этих денег, получаемых, очевидно, путем, который окажется наиболее подходящим: будь то бесстрашное насилие, или мирный, буржуазный обмен.

Итак, в обществе все отвергающих, ни с чем не считающихся эгоистов мы находим уже два знакомых нам издавна установления: частную собственность и деньги. Остается поставить себе еще вопрос, как дело будет обстоять с наемным трудом, сохранится ли этот последний, или вообще для института наемного труда среди эгоистов, Единственных, не найдется подходящего места? Наш автор разрешает этот вопрос в полном соответствии с общей своей концепцией будущей структуры экономического порядка.

К теперешним условиям наемного труда он относится с достаточно резким неодобрением, выдвигая довольно суровую критику существующей в настоящее время обстановки труда, препятствующей рабочему развить все силы своей человеческой личности. „Теперь, когда каждому ставится в обязанность „стать человеком", прикрепление человека к механической работе равносильно рабству. Если фабричному рабочему приходится работать до изнеможения в продолжение двенадцати (и более) часов, то он лишен всякой возможности „стать человеком". Каждая работа должна давать удовлетворение человеку; в этом ее цель, поэтому он должен стать м а с т е р о м в этой работе, т. е. должен уметь исполнить работу целиком, в целом. Рабочий, принужденный на фабрике булавок только насаживать головки или только тянуть проволоку и т. д., выполняет механическую работу, работает, как машина; он остается кропателем и не может быть мастером: его

труд не может доставить ему удовлетворения, он только утомляет его. Его работа, сама по себе взятая, есть ничто, не имеет цели в самой себе, не является чем-либо в себе законченным; он работает лишь на другого, является орудием, которым другой пользуется для своей выгоды [1])". В этом в значительной степени заключается тяжесть современной механической работы в мастерской и на фабрике. Изменение уже одних этих условий является большим шагом вперед, превращение рабочего из мелкого винтика общего механизма, „изготовляющего одну 18-ую часть булавки", в свободного деятеля, относящегося сознательно к своей работе, знаменует собою уже очень много. Такой рабочий перестает работать только для того, чтобы избавиться от работы, его труд перестает быть исключительно трудом из-под палки, давая ему известное удовлетворение. Но в конце концов это удовлетворение касается более общества в его целом, чем отдельного человека, как эгоиста. „Труд должен был бы удовлетворять его, как человека; вместо этого он удовлетворяет общество; общество должно было бы смотреть на него, как на человека, а оно третирует его, как нищего рабочего, или работающего нищего [2])".

Но в вопросе о положении современного труда дело идет не только о технической организации и обстановке этого последнего. Может быть, еще более важная сторона проблемы касается размеров оплаты за труд, высоты заработной платы. Работа при наших условиях представляет собою неустанную борьбу за существование, за жизнь, и—„соответственно положению борющегося—за более или менее „чистую", „порядочную"

[1]) „Единственный", стр. 85.
[2]) Ibid., стр. 94.

жизнь. Но в действительности результатом всех этих стараний и трудов для большинства людей бывает „горькая жизнь" и „горькая нужда" [1]). Происходит эта нужда от того, что оплата труда является слишком низкой, что в то время как хозяева производства и жизни „глотают устриц", рабочие принуждены „жрать" свой картофель. Но это положение должно измениться, и изменение зависит от самих рабочих, которые должны в один прекрасный день сказать своим хозяевам: „платите-ка нам за устриц так же дорого, как мы вам платим за наш картофель, иначе мы вам не дадим ими лакомиться". Предпринимательский труд, даже еще более труд или безделье собственника имущества, при теперешних условиях слишком высоко оплачивается по сравнению с „каторжным" двенадцатичасовым трудом рабочего. Это положение должно быть изменено. Способом для этого изменения, рекомендуемым Штирнером, является всеобщая стачка трудящихся. Рабочие решают в известный момент, на основании всеобщего соглашения в своей среде, значительно больше требовать за тот единственный товар, которым они располагают,—свой труд. После такого соглашения рабочие спокойно заявляют своим хозяевам, что существовавшее до тех пор положение должно измениться. „Мы ничего, ничего не возьмем у вас, мы только заставим вас лучше оплачивать то, что вы хотите иметь.—Ты что имеешь? У меня есть поместье в тысячу моргенов. Я—твой батрак и отныне Я буду работать на твоем поле не дешевле талера в день. „Тогда я найму себе другого". Ты не найдешь никого, так как мы все, батраки, решили впредь работать только на таких условиях, а если явится такой, что будет брать дешевле, ему при-

[1]) „Единственный", стр. 199.

дется плохо от нас [1])". И так поступят и все остальные рабочие и слуги имущих. При их достаточной организованности и выдержанности за ними была бы обеспечена победа. Теперь такому организованному образу действий препятствует государственная власть, принимающая меры против насилий во время стачки по отношению к желающим работать нарушителям стачки, но мы можем обсуждать этот вопрос и безотносительно к тем или иным государственным мероприятиям. В общем итоге, значит, Штирнер, даже и не выдвигая вопроса о принципиальной допустимости наемного труда, желал бы улучшения условий его применения и особенно повышения его оплаты, в качестве же средства для этой цели он указывает на всеобщую стачку.

Но как дело обстоит с самыми размерами оплаты разных категорий трудящихся? Ведь некоторые коммунисты предлагали одинаковую оплату за всякий труд какого бы то ни было характера как физического, так и интеллектуального. Штирнер совершенно не сочувствует такому разрешению вопроса, которое к тому же противоречило бы излюбленному принципу единственности и было бы невыгодно для эгоиста. Утверждая, что оплата богатых собственников в настоящее время является непомерно высокой, он тем не менее не отрицает, что если бы их работа была бы признана нужной и ценной, то они могли бы получать во много раз больше, чем простые рабочие. „Если же вы совершите что-нибудь, что нам покажется в десять, сто раз дороже, чем наша работа, то что же—вы и получите в сто раз больше [2])". Нельзя оплачивать всякую ра-

[1]) Ibid., стр. 202.
[2]) Ibid., l. c.

боту одинаково, ибо есть работы „единственные" в своем роде. „Нельзя установить общей таксы для оплаты Моей единственности, подобно тому, как это можно сделать по отношению к Моей человеческой работе. Общая такса может быть установлена лишь на этот вид труда. Итак, установите общую таксу для оплаты человеческих работ, но не лишайте единственность, индивидуальность того, что может заслужить лишь она одна [1])". Можно, конечно, говорить об уравнении таких работ, которые совершенно лишены этого особого индивидуального характера, которые могут быть без всякого ущерба исполнены за нас другими, как, напр., обработка земли, убой скота и т. д., но нельзя к ним приравнивать работы, имеющие „эгоистический" характер, остающиеся исключительными. „Никто, например, не может написать твою симфонию за тебя, никто не может нарисовать твою картину за тебя и т. д.; работы Рафаэля не могут быть выполнены никем другим. Подобные работы являются работами Единственного, и их может выполнить только он один [2])". Нельзя, конечно, за них предлагать и одну общую со всякими другими видами массового, ремесленного труда оплату. Единственное, единичное и должно оплачиваться по единичной или совершенно особой мерке.

Вот взгляды Штирнера на наемный труд, который сам по себе им не отвергается по каким-либо принципиальным соображениям. Он его, повидимому, вполне допускает, желая только улучшения условий его применения и повышения его расценки. Сама-же наемная плата остается, и сохраняются даже различные нормы оплаты в зависимости от характера самого труда, от

---

[1]) „Единственный", стр. 204.

[2]) Ibid., стр. 200.

его большего или меньшего значения и его большей или меньшей единственности. Таким образом, сохраняется еще одно из установлений экономического порядка современного буржуазного общества.

Мы видим, таким образом, что Штирнеровские эгоисты оставляют неприкосновенными частную собственность, вызывающую необходимость экономического обмена, средство для осуществления этого последнего в виде денег и, наконец, наемный труд. Все это предполагает известную общность, известные связи между отдельными эгоистами, между Единственными, или между ними и всем остальным миром. Что эгоист не должен непременно изолироваться от всех ему подобных, что он не должен жить уединенно, не входя ни с кем ни в какие сношения, мы уже знаем, сам Штирнер это определенно подчеркивал [1]). Но теперь мы можем сказать другое: вся та экономическая обстановка, о которой мы говорили выше и которая является общей для Штирнеровских эгоистов с современным буржуазным обществом, предполагает какую-то организацию совместной жизни. Наиболее совершенная организация этой жизни в лице государства Штирнером отвергнута. Нужно создать новую. И такой новой организацией является с о ю з.

Штирнеровский эгоист считает государство своим врагом. Не высоко ставит он и человеческое общество, но, в качестве эгоиста, желает им „пользоваться". Для того-же, чтобы иметь возможность пользоваться им наиболее полно и всесторонне, он превращает его в свою собственность. „Я превращаю его в Мою собственность и Мое создание, т. е., Я уничтожаю это „человеческое общество" и на его место создаю с о ю з

[1]) Kleinere Schriften, S. 142, цитир. нами выше на стр. 70 нашей работы.

эгоистов [1])". Таким образом не нужно заблуждаться. Дело, как мы уже знаем, идет не о замене только теперешнего, несовершенного государства другим, лучшим, более совершенным, а об уничтожении всякого государственного устройства вообще. „В действительности, война об'явлена всему „существующему", самому „установленному", т. е. государству (status—Staat) вообще, а не только определенному, существующему, напр., теперь государственному порядку; цель борьбы—не другое государство, а союз, это вечно меняющееся и подвижное состояние всех и всего [2])". Эгоист вовсе не исходит вообще из идеи какого-то одиночества, изолированности. Он знает, что человек есть „животное социальное". Как говорит Штирнер, „первоначальное и первобытное состояние человека не изолированность, обособленность, одиночество, а общественность. Ваше существование начинается состоянием теснейшей связи: не начав дышать, мы живем уже общей жизнью с другим человеком, матерью; едва мы испустим первый крик, мы лежим уже на груди другого человека, его любовь убаюкивает нас, его любовь учит нас ходить на помочах, его любовь связывает нас тысячью нитей с его личностью. Общество—наше естественное состояние"... Но это общество в дальнейшем, по мере роста самой личности, начинает распадаться, однако это ослабление одной организации сейчас-же находит себе замену в другой; ибо „разложение общества знаменует собою зарождение общения или союза"... Правда, всякая такая организация, будь то общество, государство или союз, стесняет нашу свободу, но это мало трогает эгоиста, он прекрасно сознает всю неизбежность

[1]) „Единственный", стр. 130.
[2]) Ibid., стр. 164.

такого стеснения. „Ведь Мне все равно приходится мириться с тем, что всякая сила, всякий, кто сильнее Меня, в конце концов, — каждый другой человек ограничивает Мою свободу; будь Я даже „Самодержцем всея России“, Я не пользовался-бы абсолютной свободой (как это звучит в 1918 году! М. К.)... Правда, всякое общество, к которому Я принадлежу, лишает Меня некоторых свобод, но зато оно предоставляет Мне другие; и Я не вижу в этом ничего ужасного, как и в тех случаях, когда Я сам отказываюсь от той или иной свободы, напр., связывая себя договором. Но тем ревностнее Я буду отстаивать Мою самобытность [1])“.

Но эгоист и не придает особого значения самой идее свободы, если в нее не вложено соответственного содержания. „К чему тебе свобода, если тебе от нее нет никакого прока! И если-бы ты стал свободен от всего, то ты не имел-бы больше ничего; ибо свобода бессодержательна. Для человека, не умеющего ею воспользоваться, свобода не имеет никакой цены, она—бесполезное позволение; как я воспользуюсь свободой, это зависит от Моей самобытности [2])“. Дело, в конечном счете, заключается вовсе не в самой свободе, в принципе свободы, а в наличии у меня достаточной силы. „Моя свобода становится совершенной только тогда, когда она становится Моей с и л о й; но, достигнув силы, Я перестаю быть только свободным человеком, Я становлюсь самодержавным Я, „собственником“. Почему свобода народов „пустой звук“? Да потому, что народы не обладают силой. Одним дыханием Моего живого „Я“ Я повергаю в прах целые народы, все равно, будет-ли то дыхание Нерона, китайского императора или нищего

[1]) Ibid., стр. 230.
[2]) Ibid., стр. 113.

писателя. Почему немецкие палаты депутатов тщетно вздыхают о свободе и принуждены терпеть то, что министры обращаются с ними, как с школьниками. Да потому, что они бессильны. Сила прекрасная вещь, она может пригодиться во многих случаях; ибо с пригоршней силы вы уйдете дальше, чем с целой охапкой права. Вы хотите свободы? Дурачье! Возьмите силу, свобода тогда придет сама. Разве вы не видите: у кого сила, тот стоит „выше закона“ [1]. Люди очень часто требуют дарования им свободы, не какую цену имеет дарованная свобода; она может быть в действительности только самоосвобождением. „Только та свобода плывет на всех парусах, которая взята с бою, т. е. свобода эгоиста. Дарованная свобода сейчас-же убирает паруса, как только наступает буря или... безветрие; ее стихия — это попутный, средний ветерок“... Что правильно в данном случае по отношению к целым народам, то правильно и по отношению к каждому отдельному человеку. И этот последний должен сам освободиться. „Освобожденный“, т. е. человек, получивший свободу, как дар,— не что иное, как вольноотпущенник, libertinus, собака, волочащая за собою обрывок своей цепи; он—раб в плаще свободы, осел в львиной шкуре [2])“.

Таким образом, дело не в самой свободе, а в ее использовании; оберегание одного голого принципа свободы не представляет особого смысла. Между тем, „по отношению к свободе между государством и союзом нет существенного различия. Союз столь-же мало может осуществиться и существовать без разнообразных ограничений свободы, как государство—уживаться с неограниченной свободой“. Однако, в этом отношении союз

---

[1]) „Единственный“, стр. 121.

[2]) Ibid., стр. 122.

скорее может представить для нас известный выигрыш. „Конечно, союз расширит значительно нашу свободу; он может быть даже назван осуществлением совершенно „новой свободы", в особенности потому, что освободит нас от принуждения, свойственного государственной и общественной жизни. Однако, в нем останется еще достаточно несвободы и принуждения; ибо ведь цель его свобода, которую он, напротив, приносит в жертву самобытности, а исключительно самобытность. И если рассматривать государство и союз по отношению к последней, то различие получится огромное. Государство—враг и палач самобытности, союз—ее дитя и подспора; государство—дух, которому мы должны служить и поклоняться, союз дело Моих рук, Мое создание... он подобно всякой ассоциации, какого-бы рода она ни была,—не святыня, он не духовная сила, властвующая над Моим духом... Я не обязываюсь перед союзом на будущее время и не предаю ему Мою душу, как это говорится по отношению к чорту и как это действительно делается по отношению к государству и прочим духовным авторитетам; Я для Себя был и буду важнее, выше государства, церкви и Бога, а, следовательно, и бесконечно важнее и выше союза [1])".

Таким образом, союз не связывает эгоиста нерасторжимыми узами, он является созданием эгоиста и проистекает из желания наиболее целесообразными путями добиться своей собственной выгоды. Эгоисты прибегают к основанию союза только тогда, когда сами придут к заключению, что лучше всего можно „обеспечить себе личное благо, соединившись для этой цели с другими, т. е. „пожертвовать часть своей свободы", правда, не ради общего блага, а ради личного". Это вполне по-

[1]) Ibid., стр. 231—232.

нятно, если мы вспомним. что всегдашней и главной целью эгоиста должна быть „не общность, а о с о б н о с т ь, не общественность, а е д и н и ч н о с т ь“. Соединение с другими людьми поэтому признается только до тех пор, пока оно дает каждому умножение его силы. „Я его признаю лишь, пока оно остается М о е й умноженной силой“. Но преследующая такие цели общность и есть именно союз.

Не только между государством и союзом, но и между обществом и союзом замечается очень большое различие. „В союз ты вкладываешь всю твою силу, мощь, все твое достояние и о с у щ е с т в л я е ш ь в нем С е б я; в обществе-же п о л ь з у ю т с я тобою, у т и л и з и р у ю т твою рабочую силу..... обществу ты обязан всем, что ты имеешь, ты связан по отношению к нему, ты одержим „социальными обязанностями“: союзом-же ты пользуешься, как средством, и покидаешь его, когда он становится для тебя бесполезным, по отношению к нему ты не знаешь ни обязанностей, ни верности. Общество есть нечто большее, чем ты, и поэтому ты ставишь его выше Самого Себя; союз-же есть рычаг, при помощи которого ты увеличиваешь свою природную силу; меч. которым ты вооружаешь свою природную мощь: союз существует для тебя и через тебя, общество-же, напротив, обязывает тебя существовать для него и существует и без тебя; короче, общество—твоя с в я т ы н я, союз—твоя с о б с т в е н н о с т ь: общество пользуется т о б о ю, как средством, союзом-же пользуешься, как средством, ты [1])“.

Характерно отметить при этом, что союз не только умножает мою силу, но и содействует сохранению и утверждению собственности. Таким образом, частная

[1]) „Единственный“, стр. 235.

собственность эгоиста, пекущегося о будущем, и тут не забыта. По словам Штирнера, „в союзе и только в союзе может добиться признания собственность, ибо только в нем она перестанет быть леном, даруемым Мне другим существом [1])". Ведь мы уже достаточно слышали, что право, в том числе и право собственности, основывается на силе, поэтому с этой точки зрения мы должны оценить значение союза. „Союзы и в этой области во много раз увеличат средства индивидуума и обеспечат за ним его собственность от всяких вражеских притязаний [2])".

Но дело ведь не в одном только удержании уже имеющейся налицо собственности, нужно иногда еще ее приобресть. Союз, умножая силы единичной личности, и тут несет свою службу. Штирнер так и считает его средством захвата чужой собственности. „Образуем поэтому ассоциацию,—призывает он эгоистов,—соединимся с целью этого захвата [3])". Он даже рисует этот „грабеж" более конкретно, применительно к частной собственности на землю. „Если мы не пожелаем больше", говорит Штирнер, „оставлять землю в руках землевладельцев, земельных собственников, а захотим ее присвоить себе, то для этой цели мы соединимся, образуем союз, société, который и превратит себя в собственника; и если нам это удастся, то землевладельцы перестанут быть собственниками земли. Подобным образом мы можем поступить не только с землей, но со всякой другой собственностью: мы можем ее отобрать у них и превратить в нашу собственность, собственность завоевателей... Следовательно, и тут собствен-

[1]) Ibid, стр. 234.
[2]) Ibid, стр. 192.
[3]) Ibid, стр. 185.

ность сохраняется и эта собственность есть тоже исключительная собственность", при наличии которой каждый член союза только пользуется причитающейся ему частью или долей. „Так как это—общее достояние, то каждый имеет свою долю; и эта доля и есть его собственность. Подобные отношения мы встречаем и при наших традиционных порядках: напр., дом, принадлежащий пятерым наследникам сообща, является их общим достоянием, пятая-же часть дохода представляет собственность каждого из них [1])".

Таким образом, мы видим теперь достаточно ясно, что такое этот пресловутый союз, союз эгоистов, который должен быть поставлен на место государства. Союзов этих может быть очень много, они могут вступать друг с другом в различные отношения, наконец, каждый отдельный союз может до крайности разрастаться, превосходя по своим размерам не только современное государство, но даже охватывая „все человечество". Теоретически, мысленно мы можем себе представить такой союз, и Штирнер сам говорит о такой возможности [2]). Уничтожая, таким образом, общество и государство. Единственный, эгоист, ставит на его место союз. Поэтому, если штирнеровского эгоиста и можно назвать вместе с проф. Башем животным антиполитическим или аполитическим, то его нельзя назвать асоциальным или антисоциальным или, по крейней мере, нужно сделать это с некоторой оговоркой, на что мы уже и указывали выше [3]). Он ведь не рвет всяких связей с себе подобными, он разрывает одни из них, более прочные, для того, чтобы на их место поставить новые, более прехо-

---

[1]) Ibid, стр. 184.
[2]) Ibid.
[3]) См. выше 145 стр. текста.

дящего, положим, характера, зависящие от его собственного усмотрения.

Ведь в чем разница между тем союзом, который представляет собою государство и штирнеровским союзом эгоистов? В том, что государство покоится на известных нормах, подчинение которым является обязательным для индивидуума, уже благодаря одному только факту его рождения в том или ином месте. Между тем союзы эгоистов основываются на договоре, при том-же еще свободно нарушаемом в любое время односторонним волеиз'явлением эгоиста. Нас завело-бы слишком далеко, если-бы мы вздумали останавливаться на рассмотрении тех правовых основ, на которых покоится государственная власть. Можем ограничиться здесь приведением по этому поводу нескольких слов проф. Штаммлера в его прекрасной маленькой работе об анархизме. „Можно определять правовой порядок", говорит проф. Штаммлер, „совершенно независимо от государственной организации, но невозможно говорить о государственной власти, не предполагая при этом правовой связи людей. Насколько понятие организации человеческого общежития вообще может быть установлено, только принимая в соображение установленные людьми регулирующие нормы, настолько-же установление понятия государства должно происходить именно путем указания на правовые положения, посредством которых прежде всего конституируется понятие государственного общества [1])". Среди норм, регулирующих человеческое общежитие, Штаммлер разграничивает два вида норм: правоположения, правовые нормы и так называемые условные правила (Konventionalregeln), основывающиеся не на принуждении, а на добровольном согласии. Мы

[1]) Штаммлер. Анархизм. Спб. 1906 г., стр. 25.

не входим в сущность юридической конструкции, выдвигаемой здесь Штаммлером, отсылая интересующихся к его работе, укажем только, что, по его мнению, анархическая доктрина Штирнера стремится к социальной организации не на основании правовых норм, а исключительно по принципу условных правил. Из этого, конечно, вовсе еще не следует, что эта теория должна вести к беспорядку и анархии в обычном смысле этого слова, напротив, она исходит из того положения, что „стремление к общению и осуществление его всегда будет иметь место и поэтому нечего заботиться о том, сохранится-ли вообще какая-нибудь организация и после уничтожения правового принуждения. Урегулированное общение всегда будет существовать, и люди всегда будут жить огранизованными группами. Но эти организации совсем не должны претендовать на большее значение для отдельных личностей, чем условные правила наших дней: основанием обязательности должно быть по самой сущности добровольное согласие; нет достаточных оснований для какого-либо другого социального правила, кроме следующего гипотетического: „Если хочешь извлечь какую-нибудь выгоду от нас, подчиняйся определенным правилам [1])".

Не рассматривая значения и области применения условных правил в общественной жизни вообще, мы можем сказать, что в том строе, который рисует нам Штирнер в виде своих свободно возникающих и также свободно распадающихся союзов эгоистов, нет, конечно, места правовым нормам, а все основывается на применении условных правил. Всякий отдельный эгоист вступает в такой союз и выходит из него по своему собственному усмотрению, устанавливая свои отношения к

[1]) Штаммлер, стр. 31.

остальным участникам на основании своего рода договора, так или иначе формулированного. Выход из союза знаменует, таким образом, нарушение, вернее, уничтожение заключенного договора, которое, по представлению Штирнера, может произойти в любой момент и зависит исключительно от соответственного волеиз'явления каждого отдельного члена союза. Таким образом, основой всей этой организации „союзов эгоистов" является договорное отношение. Но договорные отношения возможны далеко не для всех людей, а только для тех, которые обладают „практической способностью соединяться договором с другими", т. е., выражаясь юридическим языком — обладают дееспособностью, т. е. способностью самостоятельно, своими действиями влиять на установление, изменение и прекращение прав и правоотношений.

При таких условиях недееспособные, т. е. маленькие дети, сумасшедшие, трудно-больные, лица, достигшие преклонного возраста,—все они совершенно были-бы исключены из урегулированной организации и всякой социальной жизни. Ибо, говорит проф. Штаммлер, если-бы „стали прямо принимать в общество грудных младенцев и подчинять их правилам, то тем самым тотчас-же снова ввели-бы правовое принуждение и стали бы пользоваться господством над людьми, без признания со стороны последних какого-либо значения за этими регулирующими правилами". Следовательно, такого рода организация общественной жизни по плану Штирнера „несовершенна в том отношении, что она доступна только для определенных конкретных, особенно квалифицированных людей, для остальных-же, лишенных упомянутого качества (т. е. дееспособности), она недоступна [1])". Таким образом, одним из коренных дефектов той

[1]) Штаммлер, стр. 51.

социальной организации, которая выдвинута в положительной части штирнеровского построения, является невозможность для нее включить в свои пределы, в союзы эгоистов, на которые должно разделиться все человечество, всю совокупность населения, всех людей, без каких-бы то ни было различий, как это делает современный несовершенный государственный строй.

Штирнер как будто-бы предвидел это возражение, во всяком случае останавливался на этом вопросе содержания неработоспособных членов общества, не сосредоточиваясь, конечно, на чисто юридической стороне разбираемых отношений. Говоря о коммунистическом „обществе работников", — но все, что тут говорится о нем, может быть вполне применено и к „союзу",— Штирнер указывает, что это общество принуждено будет „содержать больных, детей, стариков, короче говоря, неработоспособных своих членов. И эти люди не лишены вполне „состояния", и они в состоянии сделать многое, в состоянии, например, поддерживать свою жизнь, вместо того, чтобы покончить с собою. И раз они в состоянии заставить вас желать продолжения их существования, то, значит, они имеют „власть" над вами. Тому, кто не имеет над вами никакой „власти", вы бы ничего не стали давать, вы оставили бы его на произвол судьбы, обрекли бы на гибель [1])". В дальнейшем Штирнер, развивая свою мысль, говорит даже согласно своей излюбленной теории о том, что каждый должен „купить" то или иное отношение к себе. Тот, кто не в состоянии „заинтересовать", „подкупить" в свою пользу никого, тот ничего не поделаешь—помирает с голоду.— Но это рассуждение нисколько, конечно, не колеблет

[1]) „Единственный", стр. 197, а также и стр. 202.

сомнений, выдвинутых Штаммлером. Мы не говорим уже про то вскользь брошенное, неверное утверждение Штирнера, что дети, больные и т. п. в состоянии решать вопрос о своем существовании: поддерживать ли свою жизнь или покончить с собою. В отношении многих из них этот вопрос совершенно выходит из их компетенции: достаточно представить себе маленьких детей или сумасшедших, но и самая сущность решения едва ли представляется вполне удовлетворительной для этих „недееспособных" членов общества. Ведь их дальнейшее существование поставлено всецело в зависимость от того, сумеют ли они заставить нас желать продолжения их существования, сумеют ли они „подкупить" нас в свою пользу. Это, конечно, не вносит равенства в положение отдельных членов союза, некоторые из коих всецело зависят от усмотрения, произвола, более или менее благоприятного настроения остальных. Выдвинутое затруднение против возможности организации союзов эгоистов, охватывающих все население без исключения, как это мы видим в современном государстве, таким образом нисколько не устраняется.

Мы знаем, что Штирнер отрицает всякие существующие в настоящее время соединения, на каких бы основаниях они ни покоились, будь то семья, община или государство и признает только новые союзы эгоистов, исключительных в своей единственности. В одном месте своей книги он спрашивает, обращаясь к современным людям, „как можете вы быть действительно единственными (индивидуальностями), пока между вами существует хоть какая-нибудь взаимная зависимость, связь. Раз вы связаны друг с другом, то вы не можете отделиться друг от друга, если вас соединяют „узы", то вы представляете собою нечто лишь „сам друг"; двенадцать штук вашей породы составляют дюжину, тысячи нацию,

миллионы—человечество [1])". Новые свободные соединения могут быть заключены только отдельными личностями, каждая из которых есть воплощенная „исключительность", только сознавшими свою единственность эгоистами. Но самые соединения должны заключаться, возникать совершенно свободно. Так же свободно, как мы указывали выше, они и разрушаются [2]).

Об'ясняя свою мысль о союзах, Штирнер говорит, что перед нашими глазами в окружающей нас жизни возникают и разрушаются сотни таких то быстро преходящих, то более длительных соединений. Вот перед нашим окном бегут дети, соединившиеся в товарищество для игры; в них мы можем видеть веселый эгоистический союз.—„Может быть, у Гесса эти мысли были высказаны в ответ на рецензию этого последнего по поводу „Единственного" имеется друг, возлюбленная; тогда он может знать, как сердце сердцу весть подает, как оба они заключают эгоистический союз, чтобы до-

---

[1]) „Единственный", стр. 96.

[2]) Мы особенно подчеркиваем эту свободу возникновения и разрушения „союзов", свободного вхождения в их состав и выхода оттуда, потому что далеко не все писатели, уделявшие свое внимание Штирнеру, уяснили себе его мысль. Так, например, Д. Койген неправильно представляет себе, что союзы эгоистов возникают „благодаря насилию, благодаря победе более сильного" (Zur Vorgeschichte, etc. S. 141), между тем как Штирнер все время, как мы знаем, говорит о добровольно, свободно образующихся союзах (см., кроме „Единственного", еще и „Kleinere Schriften", стр. 164). Еще более неправильно представляет себе вопрос Ценкер, указывающий, что создание союзов, хотя бы и свободно образуемых и разрушаемых, окончательно подрывает самую идею Единственного, ибо при наличии союзов „вся история с Единственным оказывается обманом (Schwindel)". Ценкер вообще чересчур уж упрощает и вульгаризирует Штирнера, мало проникая в самый дух его учения. (См. Zenker, E. V. Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie. Jena, 1895. S. 83).

ставить друг другу наслаждение и как каждый из них при этом „не оказывается в накладе“. Может быть, он встретит нескольких добрых знакомых, которые пригласят его пойти в ресторан; пойдет ли он с ними, чтобы оказать им любезную услугу, или „соединится“ с ними, потому что ожидает от этого удовольствие для самого себя? Должны ли они усердно благодарить его за „самопожертвование“ или, быть может, они понимают, что все вместе они на часочек образовали „эгоистический союз“ [1]? Таких союзов, следовательно, в окружающей нас жизни заключается не мало, они встречаются нам на каждом шагу. Но ведь не нужно забывать, что заключаются эти союзы уже при наличии известного правопорядка, регулирующего нашу жизнь и все наши отношения, а кроме того каждый из приведенных в качестве примера союзов захватывает только небольшую частицу нашей деятельности, многие же из них крайне скоропреходящи, даже мимолетны. Между тем союзы эгоистов в положительной программе Штирнеровского учения в сущности охватывают наиболее существенные стороны жизни эгоиста, в приводимых им в его книге примерах [указанных выше и у нас], регулируют хотя бы имущественные отношения, например, захват и, главное, пользование земельной собственностью. А ведь мы знаем, как ревниво относится эгоист к своей частной собственности, как он дорожит ею. При этих условиях от вопроса о союзах, о легкости и простоте их образования нельзя так легко отмахнуться.

Главное же, не нужно забывать, что мы должны представить себе не союзы обыкновенных людей, живущих в обычной „правовой“ обстановке, а Штирнеровских эгоистов, Единственных. Эти же последние осво-

---

[1]) Kleinere Schriften, etc. S. 164—165.

бодились от весьма многих „предрассудков“, которыми заражено ныне живущее человечество. Ведь раз эгоист не считается ни с нормами права, ни с заповедями религии, раз он не останавливается перед ложью, обманом, изменой, не видит ничего запретного ни в чужой собственности, ни в чужой жизни, то для заключения договора с ним нужно обладать не только изрядным мужеством, но и большой неосмотрительностью [1]). По мнению Гартмана, такой эгоист, если он только не является искусным притворщиком, не найдет никого, кто бы оказал ему малейшее доверие; даже лицо одинакового с ним умонастроения едва ли войдет с ним в соглашение. „Кто ставит себя вне права, закона и общества, не уважает ничьей чести и об'являет войну против всех, тот лишает себя права, чести и мира, т. е. сам осуждает себя на изгнание и опалу [2])“. Там же он далее говорит: „Кто предполагает, что может вынудить или купить любовь, тот всякий раз узнает, что он сам себя надул

[1]) Какие, например, возможны таможенные законы, которые мог бы ведь издать или выдвинуть „союз“ каких-либо производителей, а не только государство, если эгоист не пожелал-бы с ними ни в каком отношении считаться, если-бы он сам создавал для себя „свободу торговли“. Об этой последней Штирнер ведь и говорит так: „Ту свободу торговли, напр., которую человечество должно еще добыть себе, и которую, как золотую мечту, ищут в прекрасном будущем, Я присваиваю Себе, как Свою собственность уже и теперь и осуществляю ее в форме — контрабанды. Правда, не многие контрабандисты способны дать себе отчет в своем поведении, но инстинкт эгоизма заменяет им сознание“ („Единственный“, стр. 246). Что можно подѣлать с людьми, проникнутыми таким „инстинктом“, если они не пожелают считаться, вернее, найдут для себя более выгодным не считаться с тѣми ограничениями, которые они сами на себя наложили в союзе Весь вопрос тут только и сводится к выгоде: что выгоднее—соблюдать принятое на себя обязательство или нарушить его. Решение будет меняться от случая к случаю.

[2]) E. v. Hartmann, Ethische Studien. S. 86.

при этой сделке, ибо вынужденное или купленное именно и не является любовью и обманывает его в отношении ожидавшегося от любви наслаждения". Правда, можно на это возразить, что каждый из участников будущих Штирнеровских союзов, руководствуясь принципом эгоизма, в своих же собственных интересах будет соблюдать принятые на себя обязательства, ибо кто раз нарушит свое слово, тому в другой раз могут не поверить. Эгоист на своем собственном примере может убедиться насколько правильно изречение: „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht und wem er auch die Wahrheit spricht". Но все же, если принять в соображение особенности Штирнеровского эгоиста, то не приходится отрицать, что затруднений при создании и возникновении „союзов эгоистов" должно возникнуть немало.

Если же предположить, что эгоист считает для себя допустимым нарушение всяких принятых обязательств только в существующем обществе, где они „навязаны" ему со стороны так Штирнер, повидимому, и желает, чтобы его понимали, а в новых условиях, исходя из правильно понятых принципов эгоизма, будет считать для себя всякие заключенные договоры обязательными, тогда не так уже много останется в результате от пресловутой свободы Единственного. Он, который боялся как бы его собственная вчерашняя воля, его накануне принятое решение не связало его в будущем, не налагало на него пут сегодня, который считал свои собственные решения ненужными стеснениями,—теперь будет считаться с договором, т. е. двусторонним обязательством, несомненно стесняющим его на известный срок, ибо ведь если не определять никакого срока, то существование союза будет поставлено на столь шаткую почву, что сделает всякую почти хозяйственную деятельность в нем невозможной.

В связи с развитием мысли о союзах эгоистов, которые должны в будущем заменить все существующие теперь организации, увеличивая путем соединения силы и мощь отдельного индивидуума, но не лишая его при этом „самобытности", Штирнер попутно бросает весьма интересную мысль о кооперации. Говоря о конкуренции, он указывает, что если последняя существует и процветает, то причина лежит в том, что не все интересуются в должной степени своим, касающимся их делом и не вступают относительно него в соглашение между собою. „Возьмем, напр., хлеб; он нужен всем жителям известного города; поэтому они легко могли бы договориться между собою и открыть общественную пекарню. Вместо этого они предоставляют поставку этого необходимого предмета конкурирующим между собою булочникам. Так же обстоит дело и с мясом, вином и т. д.; они предоставляют поставку этих продуктов мясникам, виноторговцам и т. п.—Уничтожить конкуренцию не значит еще восстановить цеховой строй. Разница в следующем: при цеховом строе печение хлеба и т. д.—дело цеховых мастеров; при господстве конкуренции—дело конкурирующих соперников; в союзе же—дело потребителей печеного хлеба, т. е. мое, твое дело, не дело цехового или концессионированного пекаря, а дело членов союза... В производстве и поставке всего того, что необходимо всякому, следовало бы участвовать каждому человеку [1])". Проф. Адлер особенно подчеркивает это место, отмечая, что Штирнер хочет, таким образом, чтобы миллионы людей организовались в потребительные общества, которые в то же время, насколько это оказалось бы возможным, взяли бы производство желаемых благ в свои руки. „Гениальная

[1]) „Единственный", стр. 205—206.

мысль", по мнению Адлера, которая впервые была высказана Штирнером [1]).

Вот таким образом главнейшие мысли из сферы положительной части учения Штирнера, сводящиеся по преимуществу к идее создания союзов эгоистов, долженствующих об'единить Единственных, заменить все существующие организации и могущих настолько разрастись, что будут охватывать все человечество [2]). Мы уже уделили достаточно внимания союзу, здесь же только еще раз отметим, что все-таки замечания критиков Штирнера о том, что союз, несомненно, стесняет свободу Единственного, бесспорно не лишены почвы. Как бы там ни толковать, что с точки зрения истинно понятого эгоизма, эгоисту самому выгодно наложить на себя некоторые ограничения, войдя в союз, который нисколько не отнимает его самобытности, а все же—свобода суверенной воли ни с чем не считающегося „Я" здесь, несомненно, терпит известный ущерб. В действительности оказывается, что с этой ничем неограничиваемой свободой дело обстоит далеко не так страшно, как это казалось с первого взгляда.

То же можно сказать в значительной степени и относительно других взглядов Штирнера, касающихся экономической сферы. Частная собственность была отвергнута самым решительным образом, но в действительности оказывается, что речь шла только о „чужой" собственности, что же касается частной собственности эгоиста, то она об'является неприкосновенной, по крайней мере, в том смысле, что „горе тому, кто к ней

---

[1]) Adler, G. Stirners anarchistische Socialtheorie в „Festgaben für Wilhelm Lexis etc". Jena, 1907. S. 20 и 41. На это место указывает и Basch p. 168.

[2]) См. „Единственный", стр. 184.

притронется". Эгоисту принадлежит все, что он может захватить и что у него хватает силы удержать.

В новом эгоистическом обществе затем сохраняется повидимому неприкосновенным экономический оборот, ибо продолжают фигурировать деньги, этот наиболее совершенный меновой посредник. Наконец, как мы видим, продолжает свое существование и наемный труд, правда, производящийся при более благоприятных условиях и при значительно более повышенной оплате, но все же наемный труд. Таким образом особым радикализмом экономические взгляды нашего автора не отличаются. Недаром он так ожесточенно нападает на современных ему социалистов и коммунистов, желавших в корне перестроить экономические основы современного им общества. По мнению Штирнера, они делали всех „босяками", лишая их собственности и передавая ее коллективу-обществу, Штирнеровский же эгоист пользуется благами принадлежащей ему частной собственности в союзе, только увеличивающем его мощь и более обеспечивающем его „владение".

X.

Однако, если-бы кто-либо, на основании только-что сделанных нами указаний о сохранении Штирнером целого ряда „буржуазных“ установлений, сделал вывод о мирном, так сказать, безобидном характере его учения, он был бы весьма далек от действительности. Если бы он предположил, что переход к Штирнеровскому обществу, состоящему из свободных союзов эгоистов, должен осуществиться мирными способами, то это совершенно не соответствовало-бы тому, что мы видим в самой расматриваемой нами доктрине. По крайней мере Штирнер представляет себе дело совершенно иначе.

Мы знаем уже его отношение к государству. Это последнее покоится на насилии, на рабстве труда; как только это насилие будет уничтожено, как только люди, составляющие это государство, перестанут считать его организованную волю, выражающуюся в праве, законе,— за свою волю, как только они откажутся ей подчиняться, так с государством будет кончено. „Все поведение государства есть принуждение, насилие; но свое насилие оно называет „правом“, а насилие отдельного человека „преступлением“. Прекрасно, сила индиви-

дуума—это преступление. И только посредством преступления он сможет сломить силу государства, понятно, если индивидуум вообще считает, что не государство должно быть выше него, а он выше государства [1])". Но свободный индивидуум, эгоист, вообще считает себя выше всего, для него не существует ведь никаких обязывающих норм даже в виде своего собственного слова, обещания, поскольку только он не считает для себя выгодным соблюдать его. Он в любой момент может выйти из им самим заключенного союза эгоистов, он не чувствует себя связанным партией, к которой он принадлежит. Говорят, что „нельзя не принадлежать к какой-нибудь партии", стало быть, это касается и эгоиста. Отчего-же, но „только он не должен допускать, чтобы партия его „взяла" и его „держала". Партия для эгоиста остается всегда только—„партией"; эгоист готов быть „партнером", „сыграть партию"—но не больше [2])". Эгоист связывает себя только на тот срок, пока это ему выгодно, по миновании выгоды, он сейчас же при первом желании нарушает обязательство. Если это имеет отношение к союзу, партии, где соглашение заключено добровольно, тем более это может иметь место по отношению к государству, покоющемуся на насилии.

Итак, государство покоится только на законе, эгоист не признает закона и права, выдвигая на их место силу, и отказывается от своих желаний только тогда, когда видит свою слабость, свое полное бессилие их осуществить. Тоже и по отношению к государству, стесняющему свободную волю эгоиста. Для того, чтобы дать полный простор своей индивидуальности, чтобы повы-

---

[1]) „Единственный", стр. 143—144.

[2]) Ibid., стр. 175.

сить цену своей личности, для того, чтобы подняться в цене. Я сам должен „подняться“, т. е. „восстать“ [1]). Восстание же должно, конечно, первым делом нарушить самую основу государства, т. е. его законы. „Уважение к закону“—вот тот цемент, которым держится все государственное здание. „Закон— святыня, а кто его нарушает,—преступник“... Так как государство есть „царство закона“, „иерархия“ закона, то эгоисту во всех случаях, где его собственные интересы противоречат интересам государства, остается только прибегнуть к преступлению [2]).

Но разве преступление может страшить эгоиста? Мы знаем, что те или иные „права“, права человечности, право божественное и т. д. мы сами нарушаем на каждом шагу. „Между вами нет ни одного человека, который не совершал-бы ежеминутно преступления, каждое ваше слово—преступление, и каждое ограничение свободы слова—тоже преступление. Все вы всегда и везде преступники [3])“. Но здесь это говорится скорее описательно, здесь имеются в виду люди, которые еще не умеют „ценить своей преступности“. Когда-же дело доходит до эгоиста, ежечасно утверждающего свою самобытность, тогда мы должны видеть, что „самобытное, самодержавное Я не может не быть ежеминутно преступником, ибо в преступлении жизнь его [4])“. Ведь в вине, в преступлении даже и лежит достоинство и значение человека. Эгоист не может не нарушать законов, не может не нарушать норм права, нравственности, стесняющих его волю, поэтому преступление и делается

[1]) „Единственный“, стр. 188.
[2]) Ibid., стр. 175.
[3]) Ibid., стр. 207.
[4]) Ibid., стр. 148.

для него таким неизбежным. Говоря об этом, Штирнер поднимается до своего рода пафоса, его речь приобретает „прорицательный“ оттенок. „В преступлении испокон веков и доныне выражалось самоутверждение эгоиста и его дерзкий протест против святыни: разрушение святынь может стать всеобщим. Революция не придет: идет могучее, беспощадное, бесстыдное, бессовестное, гордое—преступление. Разве вы не слышите его приближения в отдаленных раскатах грома? Взгляните на небо—оно веще молчит и заволакивается тучами [1])“.

Таким образом, вот к чему мы неизбежно приближаемся: к преступлению в смысле нарушения всех установленных доселе законов и норм общежития. Гордое, бессовестное преступление быстро приближается к нам, предвозвещаемое пока еще отдаленными раскатами грома. Не нужно, конечно, при этом думать, что Штирнер в данном случае имеет в виду какую-то организованную систему правонарушений против чужой собственности, убийств или грабежей. Дело обстоит, конечно, не так ужасно. Но вместе с тем было-бы неправильно представлять себе все это только иносказательным, думать, что все это так уж безобидно. Все дело заключается в том, что̀ именно налагает в данный момент путы на эгоиста и от чего он желает избавиться. Но в пределах этих своих желаний он ни перед чем не будет останавливаться. Ведь мы уже достаточно знаем из предыдущего, что эгоист для достижения своих желаний считает позволенным все, что он не останавливается в страхе ни перед кражей, грабежом, кровосмешением, изменой, ни даже перед убийством.

Но преступление, отдельное правонарушение не может еще, конечно, в корне потрясти существующий

---

[1]) Ibid., стр. 178.

строй. Нужны какие-то другие средства, а не разрозненные, самостоятельные, ничем друг с другом не связанные выступления отдельных эгоистов. Такими решительными средствами, могущими сдвинуть все существующее с места и расчистить поле для создания нового мира, в котором будет господствовать Единственный и свободно строить свою жизнь на эгоистических началах,—являются бунт, восстание, а в сфере экономических отношений: всеобщая стачка трудящихся.

Об этом последнем средстве нам уже приходилось упоминать выше. Здесь мы только несколько дополним наше изложение данного вопроса. Штирнер ведь постоянно подчеркивает, что современное государство покоится на рабстве труда и поэтому рабочий класс является силой, враждебной государству, государству имущих, этой „буржуазной монархии". Ведь дело в том, что „принцип трудящегося класса—труд—не признается в государстве соответственно истинной своей ценности, он является военной добычей имущих, врагов, которые его эксплуатируют". Но такое положение длится только до тех пор, пока рабочие не уяснили своего положения, пока они безропотно терпят его, не пользуясь тем средством, которое находится в их распоряжении. Ведь „у рабочих в руках огромная сила, и если они когда-нибудь сознают ее и воспользуются ею, то ничто не сможет противостоять им: им стоит только приостановить работу, признать продукты своего труда своим достоянием и воспользоваться ими. Вот внутренний смысл тех рабочих волнений, которыя вспыхивают то там, то здесь [1])". Значит, все дело заключается для рабочих только в том, чтобы соединиться и, воспользовавшись имеющейся у них в руках силой, изменить

[1]) „Единственный", стр. 82.

свое положение. Выше мы уже видели, как, по представлению Штирнера, батраки должны были-бы добиться от своего хозяина увеличения оплаты своего труда. Вопрос разрешается очень просто — всеобщей стачкой. Но только так-ли уж просто это решение? В свое время уже Маркс останавливал свое внимание на этом месте и указывал с одной стороны на плохое знакомство Штирнера с историей рабочих волнений, насчитывающих уже целые века своего существования, а вовсе не „вспыхивающих то там, то здесь", а с другой стороны как раз подчеркивал всю трудность соединения, соглашения рабочих для этой цели. Сколько раз уже „весьма эмпирические причины мешали удаче проектов такой организации", а между тем наиболее важная сторона вопроса именно и заключается в том, как провести такую организацию и при ее помощи уже добиться успеха в задуманном предприятии. Ведь рабочие до сих пор еще разбросаны по всему цивилизованному миру, а вовсе не представляют собою, как это думает повидимому Штирнер, какого-то замкнутого общества [1]). Но можно сказать еще больше, чем это делает в данном случае Маркс. Ведь, по идее Штирнера, все, в том числе и рабочие, должны быть эгоистами, Единственными. Единственный, эгоист — это по Штирнеру идеал каждого человека. Соединить-же, организовать для целей всеобщей стачки единственных—это дело, превышающее совершенно человеческие силы. Ведь в каждом союзе, в каждой организации всякая входящая в нее личность не только выгадывает, но и чем-либо жертвует, по крайней мере, известной частью своей самостоятельности и свободы. Во время-же

[1]) Dokumente des Socialismus. III. 177

стачки таких пожертвований может потребоваться очень много. Нельзя, исходя из одних только соображений эгоизма, расчитывать привлечь всех рабочих к участию в стачечном движении. В стачке требуется в гораздо большей степени, чем один голый эгоизм, еще и известное самопожертвование, известная идея, идея солидарности рабочего класса. Таким образом, при таком способе решения экономической проблемы, мы должны исходить от единодушия всех рабочих—в приводившемся выше примере всех сельскохозяйственных батраков,—не от эгоизма отдельных „единственных", а от множественности об'единенных общей целью воль—целого класса. Но для того, чтобы рабочие почувствовали, сознали себя классом, требуется долгое предшествующее развитие, долгая борьба, переходящая от побед к поражениям и от этих последних снова к победам. Раз-же дело идет о поражениях, по крайней мере, о возможных поражениях, то для готовности итти на риск, связанный с ними, нужно именно чувство самоотречения, готовность принести свои личные выгоды в жертву интересам своих товарищей, как класса, нужно сознание классовых интересов. Нужна, опять таки повторим, определенная идея. Исходя же из одного голого эгоизма, нельзя предполагать в каждом лице такого рода решимость итти на жертвы. Это знаменовало-бы собою именно отрицание эгоистического принципа. Поэтому скорее можно предполагать, что настоящий эгоист, исходя из соображений выгоды для себя лично, как отдельного „единственного", скорее предпочел-бы при малейшем сомнении в успехе стачки, при малейшем опасении возможности поражения, держаться от стачечников подальше. Ему было бы скорее выгодно, с точки зрения узко понятых эгоистических интересов, вместо того, чтобы „рисковать", попытаться

сделаться штрейкбрехером или даже шпионом [1]). Конечно, последнее только при известных условиях, ибо и это „выгодное" занятие в известной обстановке может оказаться не лишенным весьма значительного риска.

Можно сказать по этому поводу одно, что и в этом рассуждении, как и в целом ряде других, Штирнер обнаруживает,—что не раз уже отмечалось,—весьма малое знакомство с историей социального развития, даже просто с экономическими фактами прошлого; его книга, как это отмечает проф. Адлер, является в гораздо большей степени произведением глубокомысленного социального философа, чем созданием теоретика-экономиста или социального политика.

Но всеобщая стачка, о которой мы только-что говорили, касается главным образом экономической стороны существующих отношений, да и, приняв соответственные грандиозные размеры, она все равно грозит стать актом с более широким содержанием, чем чисто экономическая цель. Для общего переворота всего существующего, по мнению Штирнера, нужен, как мы уже указали выше, бунт, восстание. И именно восстание, а не революция. Революция—чисто политическое средство и обещает только на место одного государственного порядка поставить новый государственный порядок. Штирнер же ведь против всякого государства в какой-бы то ни было форме. „И до настоящего времени принцип революции все еще сводится лишь к стремлению низвергнуть тот или другой „существующий порядок", т. е. цель революции: реформа. Как ни

[1]) Bernstein. Die soziale Doktrin des Anarshismus. „Neue Zeit" X Jahrg. 1891/92. B. I. S. 427, а также Adler, в „Festgaben für Lexis". S. 35.

велики и ни многочисленны улучшения, как ни резв бег „благоразумного прогресса“, все-же каждый раз на место прежнего ставится лишь новый господин и „ломка“ оказывается всего только „перестройкой“ [1]). Настоящие творцы новых принципов обновленной жизни всегда были бунтовщиками. Таким, например, был и Христос. „Он не был революционером, подобно, напр., Цезарю, он был бунтовщиком, он не стремился к низвержению государственного строя, он стремился Сам „выпрямиться“, „возвыситься“ Себя“. Окончательный, серьезный разрыв со всем существующим и твердые основания для нового порядка, отрицающего всякий обычный порядок, могут быть заложены только восстанием, с которым отнюдь не следует отожествлять революцию. „Революция—это переворот, направленный к изменению порядков существующего строя,—государственный или общественный переворот и, как таковой, является действием политическим или социальным. Восстание-же,—хотя его неизбежным последствием и является изменение порядков, строя,—исходит не из этого изменения, а из недовольства людьми самими собой; восстание—не об'явление войны, а бунт индивидов, безотносительно к тем порядкам, которые из этого произойдут. Цель революции новые порядки, новый строй; восстание же направлено к тому, чтобы положить конец всяким попыткам устраивать нас, чтобы дать нам устраиваться самим, не возлагая никаких сугубых надежд на всякие „учреждения“ и „устроения“. Оно, правда, является тоже в известном смысле борьбой против существующего, ибо там, где восстание имеет успех, существующий строй падает сам собою; восстание есть высвобождение Меня

[1]) „Единственный“, стр. 78.

из существующего строя. Если Я ухожу из существующего, предоставляю его своей судьбе, то оно умирает само собою и начинает разлагаться. Итак, Моя цель не в том, чтобы разрушить существующее, а в том, чтобы „подняться" над ним; Мое стремление—не политическое или социальное действие, а исключительно эгоистическое, ибо оно имеет своей целью единственно Меня и Мою самобытность. Революция предписывает: создавай учреждения. установления; восстание-же зовет: встань, выпрямись [1])"! Таким образом восстание расчищает почву, уничтожает всякую государственную организацию и открывает полный простор для свободного строительства „Единственного". Его-же строительство, которым он все-же, по мнению Штирнера, занимается, заключается в создании временных, преходящих союзов эгоистов. Таким образом эти союзы теперь призваны заменить всякую доселе существовавшую государственность.

Могут-ли они, однако, достигнуть этой цели? Налагая, как мы уже указывали, все-же некоторыя стеснения на эгоиста, могут-ли они обеспечить ему все то, что гарантировало ему государство? Ведь государство, создав и поддерживая определенные правовые нормы. гарантирует каждому известный минимум социальной защиты, который предотвращает неизбежность чересчур резких столкновений противоположных общественных сил. Наконец, оно заставляет подчиняться своему авторитету такие элементы, которые, стоя психически на более низкой ступени морального развития, вроде хотя-бы прирожденных преступников, психопатов и т. д., не могут или не желают подчиниться иному воздействию, кроме правового принуждения. Государ-

[1]) „Единственный", стр. 237—238.

ство может, конечно, осуществлять такое принуждение лучше и успешнее, чем какая-бы то ни было иная общественная организация. Кроме того, допустим даже теоретически на один момент, что, по мысли Штирнера, образовались-бы в большом количестве проектируемые им союзы эгоистов и именно много союзов, а не один союз, охватывающий чуть ли не все человечество, о котором он упоминает в одном из мест своей книги. Ведь все это союзы эгоистов, т. е. людей, преследующих исключительно свои эгоистическия цели, особенно в сфере, выходящей за пределы добровольно заключенного ими союза. Эти эгоистические цели, преследуемые отдельными союзами, несомненно, могли-бы очень легко приводить к столкновениям между ними. В современном государстве для всех такого рода столкновений существует один общий путь судебного разбирательства и улажения создавшихся конфликтов, но, при отсутствии этого последнего, пришлось-бы решать каждый такой конфликт исключительно при помощи грубой силы, что повело-бы в конце концов к восстановлению господства средневекового кулачного права. Отбросить в сторону приведенное затруднение, конечно, не значит от него освободиться.

Мы не выдвигаем уже здесь тех, вскользь отмеченных нами выше, затруднений, которые должны были-бы произойти вследствие возможности, усиленно подчеркиваемой Штирнером, для каждого Единственного в любой момент при изменившемся своем умонастроении выйти из заключенного им ранее союза. Такой разрыв установленных ранее отношений, происходящий при том часто совершенно неожиданно сделал-бы почти абсолютно невозможным экономический оборот, как мы знаем сохраняемый, однако, Штирнером, который удерживает в будущем как деньги, так и наемный труд, а также и

частную собственность эгоистов. При уничтожении правовой гарантии, особенно, когда в то-же время отброшены всякие нормы нравственности и обычая, когда каждый эгоист считает для себя позволенным все, что ему вздумается, не останавливаясь ни перед изменой данному слову, ни перед преступлением, создался-бы невероятный хаос вместо сколько-нибудь урегулированной общественной жизни [1]).

В сущности за всем этим прокламированием господства безудержного эгоизма скрывается возвеличение принципа ничем неограниченной конкуренции. Как это отметил Бернштейн, кажущийся реализм Штирнера в действительности—высшая идеология, идеализация буржуазной конкуренции. Но в то время, как в буржуазном обществе, по соображениям высшей целесообразности, в известном пункте свободная конкуренция терпит весьма существенные ограничения и в ее область вмешивается со своими модифицирующими нормами то община, то государство, у Штирнера никакой сдержки свободной игре эгоистических сил не ставится, кроме опять-таки мотивов того-же эгоизма. Если утверждать, что и в буржуазном обществе ограничение конкуренции происходит тоже по эгоистическим соображениям, то не нужно забывать, что в этом случае гораздо большую роль, чем эгоизм, личная выгода, играет известная общественно-экономическая необходимость. Ведь „утопающий хватается за доску, удерживающую его некоторое время на воде, не из своекорыстия, а из инстинкта самосохранения, который опять-таки не то же самое, что эгоизм [2])". Вообще перед „союзами эгоистов" выдвигаются почти непреодолимые трудности и их органи-

[1]) Adler op. cit., 32.
[2]) Bernstein op. cit. S. 427.

зация, если-бы она могла когда-либо осуществиться, должна была-бы привести к войне всех против всех, к кулачному праву, к экономическому хаосу.

Интересно нам еще поставить перед собою вопрос: чьи-же интересы, в смысле интересов определенного класса, определенной общественной группы, имел в виду Штирнер, выразителем философии какого класса являются высказываемые им положения? Может показаться с первого взгляда, что этим классом были рабочие, пролетариат. Во многих местах своего произведения Штирнер говорит о противоположности интересов буржуазии и пролетариата, о борьбе имущих с неимущими, о том, что современное государство основано на рабстве труда и что в дальнейшем труд должен стать свободным, он говорит об экономической борьбе наемного труда с хозяевами, пропагандируя идею всеобщей стачки. Но такое впечатление получается только с первого взгляда. При более внимательном рассмотрении, мы видим, что очень часто пролетарии превращаются у Штирнера в босяков и он уделяет свое усиленное внимание босячеству. Говоря, например, о конкуренции, Штирнер отмечает, что против этого „принципа конкуренции восстает принцип" „босяцкого" „пролетарского общества—принцип распределения, дележки" [1]). Мы видим, что здесь вместо термина „пролетарский" подставляется слово „босяцкий", и вообще босяки, босячество, то, что у Маркса получило название „лумпен-пролетариата", фигурирует у Штирнера во многих местах его произведения. Это стремление заменять одно понятие другим, проявляемое Штирнером, было в свое время подмечено Марксом, который говорит, что Штирнеру нравится „превращать" пролетариев и

[1]) „Единственный", стр. 197.

коммунистов в „оборванцев"—босяков [1]), и таким образом, значит, он является представителем интересов этого класса. Эта мысль Маркса впоследствии отмечалась и развивалась другими писателями, подходившими с этой стороны к рассмотрению идеологии Штирнера. Так, повидимому, совершенно самостоятельно (ибо работа Маркса о Штирнере была опубликована только через несколько лет после появления книги Койгена) приходит к такому заключению Койген, отмечающий, что Штирнер является хотя, может быть, и бессознательно „философом лумпенпролетариата и вообще пауперизма [2])", а особенно подробно останавливается на этой мысли проф. Адлер. Он отмечает, что если мы присмотримся к тем пожеланиям, которые выдвигает Штирнер для своего Единственного, к тому, что он проповедует в качестве непременного условия для того, чтобы каждый индивидуум мог вполне осуществить себя, то перед нами именно будет такая психология этой „деклассированной" группы, оторвавшейся от пролетариата. Ведь Маркс определяет „лумпенпролетариат", пролетариат оборванцев, еще в своем „Коммунистическом Манифесте", как „пассивный продукт разложения самых низших слоев старого общества" [3]), ту часть населения, которая ходом капиталистического развития выбивается из привычных условий жизни, не может добывать себе средств к существованию честным трудом, составляя часть так называемой „резервной армии" капитала, опускается в безуспешной борьбе за существование ниже более или менее „нор-

---

[1]) Dokumente, III. S. 364.

[2]) Koigen, op. cit. S. 145.

[3]) К. Маркс и Ф. Энгельс. О коммунизме. Пер. Г. Плеханова, Одесса, 1905, стр. 10.

мального" экономического и морального уровня, пополняя во многих случаях ряды нищих, преступников и проституток. Конечно, и среди этой общественной группы есть различные разновидности и кривая, выражающая их, во многих случаях очень заметно поднимается и опускается, включая в состав этого разнородного конгломерата, как это опять-таки подчеркивал в своем „18 Брюмера" Маркс, разнохарактерные элементы от нищих до литераторов и от шарманщиков и фокусников до бежавших с галер каторжников, „вообще всю эту неопределенную, расплывчатую, колеблющуюся туда и сюда массу, которую французы называют „la Bohême".

Если рассмотреть требования, которые должен осуществить Штирнеровский "Единственный", если вспомнить, что он не должен связывать себя никакими правилами, никакими гранями закона или морали, что он должен считать для себя все позволенным и отказываться от исполнения своих желаний только в случае полного бессилия их осуществить, то мы имеем перед собою именно психологию такого совершенно свободного от всяких исторических и общественных связей человека. Настоящий пролетарий мало подходит под эти требования, он далеко не свободен от требований морали, пусть в некоторых случаях своеобразной морали, обусловленной известной средой и условиями его жизни и деятельности, но все же морали, он, наконец, руководствуется в своей деятельности определенными идеальными побуждениями, определенной идеей служения интересам своего класса, он налагает на себя целый ряд иногда довольно суровых ограничений, идет на весьма серьезные пожертвования. Ведь классовая борьба, как мы уже отмечали выше, в известном смысле слова является самопожертвованием.

Но Штирнер не знал совершенно современного ему

пролетариата и его психологии. Хотя рабочий класс был уже вполне определенно представлен в той сложной картине, которую представляла собою Германия перед 1848 годом [1]), но Штирнеру рабочий класс рисовался в самом деле какими-то цыганами из известного стихотворения Ленау [2]). Далекий от живой жизни, не принимавший в соображение особенностей общественно-исторического развития, мало считавшийся вообще с фактами истории, он ограничивался абстрактно-дедуктивными выводами из выставленных им самим основных положений: всеобъемлющего эгоизма и суверенности ни перед чем не склоняющегося всемогущего „Я". Поэтому и в отношении психологии он исходил из взглядов и умонастроений тех общественных слоев, которые он знал, распространяя эту психологию и ее требования на все остальное человечество. Общественные слои, почти единственно ему известные—это была литературная богема, „свободные", собиравшиеся у Гиппеля. Если судить по данным его биографии, то жизнь Штирнера в наиболее важные и продуктивные его годы проходила между писанием его единственной книги и посещением собраний „Свободных". В этом была вся его настоящая жизнь; остальное, вроде преподавательской деятельности в женском пансионе, было совершенно привходящим моментом, деятельностью, мало задевавшей его внутреннюю духовную сущность.

Если-же взять настроение и психологию „Свободных", то она могла как нельзя более подойти для обоснования тех положений, которые казались „Единственному", как „der Weisheit letzter Schluss" и которые должны

---

[1]) K. Marx. Revolution und Kontre-Revolution in Deutschland. Stuttgart. 1896. S. 4—10.

[2]) Штирнер сам упоминает об этом стихотворении. См. 274 стр. русского перевода „Единственного".

были, универсализируясь, выражать собою всеобщую психологию всех классов, в том числе и пролетариата. Но для этого последнего она именно менее всего подходила. Штирнер вообще отрицал, как мы знаем, власть и значение идей, об'являя их призраками и являясь вообще одним из самых ожесточенных борцов против идеи, что не мешало ему, как мы знаем, в то-же время быть, хотя и бессознательно, борцом за идею. Но отрицая значение идей, идеологий, иллюзий, Штирнер считал, что человечество вообще, а в частности и пролетариат, может и должно обходиться без них. Между тем мы знаем, что как раз только идеи могут спаивать в одно целое людские массы; без них эти массы превращаются в нечто разрозненное, ничем не связанное, в своего рода людскую пыль. Только идеи сознательно или бессознательно вели человечество на всем протяжении мировой истории. Эти идеи могли основываться на чисто материальных предпосылках, исходить из чисто экономической обстановки и т. д., но это нисколько не препятствовало им быть все-же идеями и, в качестве таковых, оказывать влияние на людскую психологию. Маркс, гораздо лучший знаток человеческой психологии, чем Штирнер, нигде не отрицает значения морали вообще. Он говорит только, что каждая историческая эпоха создает свои особые моральные требования, которые оказывают свое воздействие на деятельность общественных групп. Поэтому он не исключает требований морали из психологии рабочего класса, поэтому он не удаляет из мировоззрения последнего влияние идей, хотя-бы о солидарности интересов всех трудящихся и т. д. Этого значения, этой мощи идеи никогда не мог понять Штирнер, несмотря на все то проникновение единой идеей, которая жила и властвовала в его собственной душе.

XI.

В своем месте мы останавливались на вопросе о том, где лежат корни Штирнеровской философии, какое место она занимает среди современных ему и предшествовавших появлению его книги течений немецкой философской мысли. Теперь было-бы уместно поставить такой-же вопрос относительно социальной стороны его учения. Что у Штирнера были предшественники, в этом нет никакого сомнения. Многие из тех идей, которые он проповедывал в своей книге, как-бы носились в воздухе. Почва для восприятия достаточно крайних взглядов была вообще значительно подготовлена. Ведь не нужно забывать, что это была первая половина XIX века, когда еще не успели отзвучать отклики учений великих французских социалистов-утопистов: Сен-Симона, Фурье и их ближайших учеников и продолжателей. Еще так недавно выходили в свет произведения Фурье, еще так недавно он сам все еще продолжал поджидать миллионера, который должен был принести необходимые миллионы для основания первой фаланги. Не изгладилось еще воспоминание от начатой с такой помпой и окончившейся так жалко практиче-

ской деятельности Базара и Анфантена; Кабэ еще только задумывал осуществление своего „Путешествия в Икарию", а в Америке основывались первые фурьеристские организации. Вся атмосфера была наполнена отзвуками социальных идей. Социализм находил себе благоприятную почву не только во Франции, откуда шло все это движение, но и в Германии, где в это время уже писали вышедшие из школы Гегеля социалисты Мозес Гесс и Карл Грюн, Вейтлинг опубликовал свои „Гарантии гармонии и свободы" и начал свою литературную деятельность Карл Маркс.

Конечно, все то, что и в этой области говорил Штирнер, было если и подготовлено всем предшествовавшим развитием, то во всяком случае те рамки, в которые были вставлены, может быть и позаимствованные или навеянные со стороны идеи, своей оригинальностью налагали такой-же отпечаток и на эти последние. Но как-бы там ни было, а отрицать преемственность, а то и прямо заимствование этих идей Штирнером не приходится. Не говоря о более ранних французских писателях, влияние которых могло быть скорее только посредственным, а не прямым воздействием на него, Штирнер более всего позаимствовал у Гесса и Прудона. Особенно сильным было влияние последнего. Через посредство Прудона в тогдашнее движение, ставившее своей задачей освобождение пролетариата, проник принцип отстаивания автономии индивидуума, выдвигавшийся, положим, и раньше отдельными социалистическими писателями, хотя-бы Годвином. Но в учении Прудона этот принцип приобретал особую авторитетность, так как после опубликования в 1840 году его произведения „Что такое собственность", Прудон сразу сделался наиболее известным из всех тогдашних находившихся в живых социалистических

писателей. В этом произведении Прудон впервые употребил слово „анархия" для определения идеального общественного порядка, характеризуемого отсутствием какого-бы то ни было господства и поставленного уже этим названием в известную противоположность всей доселе известной истории, существенными особенностями которой всегда являлись насилие и подчиненность. В будущем человек должен был повиноваться только своему собственному рассудку, а не чьему-либо чужому авторитету. И вот с этой точки зрения Прудон борется как с монархией, так и с господством большинства, с эксплуатирующей неимущих частной собственностью и с коммунизмом. Будущий социальный порядок должен установиться сам собою, так как отдельные индивидуумы, следуя самостоятельно велениям своего разума, должны будут приобрести личную собственность при помощи своего труда. Взаимное соглашение и помощь отдельных людей друг другу происходят на основании свободных договоров, а, в случае надобности, при помощи особых ассоциаций трудящихся, при чем руководящими принципами при обмене и оплате услуг должны являться справедливость и равенство.

Если сравнить эти вкратце изложенные положения Прудоновского учения и вспомнить соответственные места книги Штирнера, то можно сказать, что в наиболее известном труде Прудона заложены все существеннейшие основы социально-экономических взглядов Штирнера. Однако сразу-же бросается в глаза и известное, весьма существенное различие: в то время как Прудон и его немецкий последователь Гесс признают этические принципы, желают, чтобы люди действовали, руководствуясь идеально-альтруистическими мотивами и, таким образом, в итоге своей деятельности приходили-бы к согласованию общих интересов всех, Штирнер, как

мы знаем, отрицал всякую мораль, отличаясь этим от других представителей принципа индивидуальной автономии [1]).

Когда Штирнер критикует создавшийся экономический строй, когда он указывает на ненормальные отношения, существующие между трудом и капиталом, при которых труд всегда оказывается более слабой стороной, не будучи в состоянии получить эквивалента той ценности, которая заключается в нем для потребителя, когда он говорит о том, что, при существующих условиях, труд всегда делается добычей, „военной" добычей капитала и т. д., то все это в значительной степени—повторение соответственных мыслей, только-что с таким блеском возвещенных Прудоном. Слова последнего о том, что „собственник собирает жатву, хотя он и не сеет; потребляет, хотя и не производит; пользуется, хотя и не работает;" или, что собственность дает основание к краже, собственник делается вором: „La propriété c'est le vol"—вполне напоминают отдельные положения в книге Штирнера.

Однако Штирнер желает превзойти Прудона в радикализме и, например, против последнего утверждения Прудона о том, что собственность есть кража, он усиленно возражает, неоднократно возвращаясь к этому месту и подчеркивая, что кража может существовать только тогда, если уже раньше существует собственность, так что можно сказать, что она обязана своим появлением наличию института собственности [2]). Прудон, по мнению Штирнера, который именно поэтому смотрит на него свысока, исходит из идеи нравственности, когда, „желая заклеймить понятие собственности, считает

---

[1]) G. Adler, op. cit. S. 39.

[2]) См. „Единственный", стр. 186, цит. выше на стр. 114.

чуть ли не достаточным для этого назвать собственность кражей: „собственность есть кража [1])". С точки зрения Штирнера это еще слишком мало говорит против собственности и не налагает на нее никакого пятна. Ведь Штирнер отрицает всякую нравственность и всякое право, кроме права сильного [2]).

Есть и другие различия между Штирнером и Прудоном в отношении оценки экономических явлений. Устанавливая, например, что продукты, созданные в одинаковый промежуток времени с затратой того-же количества труда, должны обмениваться друг на друга, Прудон выводит отсюда равенство оплат самых различных отраслей труда: час труда первоклассного поэта должен оплачиваться так-же, как час труда метельщика улиц и т. д. Ведь, по мнению Прудона, различие разнообразнейших отраслей труда отвечает только различию человеческих способностей и склонностей и какой-либо человек, одаренный талантом художника, даже и при равной оплате труда, все-же предпочтет заниматься своим делом и, предположим, рисовать картины или расписывать плафоны, чем начать культивировать ремесло молотобойца или сапожника. Если-же он не пожелает подчиниться этим равным

---

[1]) „Единственный", стр. 54.

[2]) На это отличие Штирнера от Прудона указывали очень многие Делает это между прочим и Ценкер, говоря, что в этом пункте расхождение между обоими авторами в особенности велико. Прудон ведь отрицает собственность, так как она противоречит справедливости, Штирнер же, по мнению Ценкера, отбрасывает справедливость и требует установления собственности на основе захватного права (см. Zenker. Der Anarchismus, Seite 80). Ценкер здѣсь совершенно не прав и не понимает Штирнера, у которого дело идет вовсе не о праве захвата, даже не о праве вообще, а лишь о голой силе. См. между прочим указание на это неправильное толкование также и у Eltzbacher. Der Anarchismus, S.—95. I примеч.

условиям оплаты, то обществу останется только отказаться от его услуг, и тем хуже для него-же самого. „Если-бы он потребовал большего, то общество, отказываясь от его услуг, свело-бы также на-нет его притязания и тогда, принужденный для того, чтобы жить, заниматься трудом, для которого природа его не предназначила, человек гениальный почувствовал-бы свою слабость и влачил-бы самое жалкое существование.— Рассказывают, что одна знаменитая певица запросила с императрицы Екатерины II 20.000 рублей. Екатерина ответила ей: „Но ведь это больше, чем я даю моим фельдмаршалам!“ „Вашему величеству“, возразила певица, „остается заставить петь своих фельдмаршалов“.—Если-бы Франция, более могущественная, чем императрица Екатерина, сказала г-же Рашель: „Вы будете играть за 100 луи или пойдете прясть пряжу“, а господину Дюпре: „Вы будете петь за 2.400 фр. или отправитесь работать в виноградниках“, то неужели артистка Рашель и певец Дюпре покинули-бы театр. Если-бы даже они это и сделали, то первые и раскаялись-бы [1])“. Мы знаем, что Штирнер смотрит на этот вопрос иначе и по отношению к труду единственного, который может быть выполнен только им одним, напр., труду знаменитого художника Рафаэля, талантливого музыканта и т. д. требует и совершенно исключительной оплаты.

Вообще можно отметить, что, позаимствовав очень многое от Прудона, несмотря на наличие между ними довольно существенных, отчасти указанных уже нами различий, Штирнер везде в своей книге относится к нему без всякого пиэтета и на каждом шагу желает показать свою независимость от какого-бы то ни было

---

[1]) Т. Ж. Прудон. Что такое собственность. Пер. Е. и А. Леонтьевых. Спб., 1907, стр. 136.

стороннего авторитета и влияния. Это мы отмечали уже в отношении философской стороны его учения, следует сказать то же и относительно экономической его части. Но и в том и в другом случае зависимость Штирнера от тех или иных влияний, сколько-бы он ни хотел отстоять свою „Единственность", совершенно несомненна. Так, например, в отношении указания на допустимость применения в борьбе с государством и господствующими классами самых разнообразных и более чем решительных средств, Штирнер, повидимому, идет за Вейтлингом, который в недавно перед тем опубликованной своей работе [1]) высказывался за применение в борьбе пролетариата против угнетателей не только революционных, но и преступных средств. Он указывал на желательность применения против государства своего рода партизанской войны гверильясов, которая привлечет в ряды коммунистов целые легионы новых борцов, которые пока остаются в некотором пренебрежении. Этим новым кадром бойцов должны были явиться воровские элементы, которых Вейтлинг думал повести в бой против существующего общественного порядка. Впоследствии он, под влиянием некоторых друзей, отказался от своей нелепой мысли, но она, в своей общей форме допустимости всяких средств борьбы с государством и обществом, по мнению проф. Адлера, была подхвачена и развита Штирнером. При чем этот последний придал ей уже не случайный, привходящий характер, а, связав ее со своим полнейшим и окончательным отрицанием всякой морали, возвел ее в принцип.

---

[1]) W. Weitling. „Garantien der Harmonie und Freiheit". Vivis. Dezember. 1842, новое издание (Jubiläums-Ausgabe) 1908 года. Mit einer biografischen Einleitung von F. Mehring. Berlin, Buchhandlung Vorwärts.

Постулируя полнейшую суверенность индивидуума, он, как мы знаем, считает для последнего допустимым всякое средство в борьбе, которая ведет в конечном счете к самоутверждению его свободной личности [1]).

Таким образом наибольшее влияние из всех родственных ему по духу писателей на социальную сторону учения Штирнера оказал, несомненно, Прудон, бывший в это время одним из властителей дум своего поколения и оказавший довольно заметное влияние и в Германии на социалистически настроенных писателей, из которых нужно особенно отметить уже указанных нами выше М. Гесса и К. Грюна, так-же как и жившего в то время в Швейцарии молодого писателя Вильгельма Марра [2]). Но Штирнер сумел сохранить и в этом отношении свою индивидуальность, которую он к тому-же, как мы знаем, особенно ревниво оберегал, подчеркивая в целом ряде мест свои разногласия с Прудоном и отмечая несколько свысока своего рода „буржуазность", „одержимость" последнего. Вообще в отношении указания своей самостоятельности, в критике самых разнообразных современных ему учений, Штирнер проявляет неисчерпаемую энергию. Критическая часть его работы ведь и является наиболее сильной. Все существующие течения общественно-политической мысли шли и идут не по верному пути. Политический либерализм старался определить отношение силы и права, социальный—имеет в виду установить такие-же отношения между собственностью и трудом, гуманитарный-же либерализм старается обосновать этические основы современного общества. Мы знаем, насколько все эти цели далеки от тех задач,

[1]) Adler, op. cit. 42.

[2]) Ценкер. Анархизм. История и критика анархических учений. Москва, 1906 г., стр. 88—93.

которые выдвигает в первую очередь Штирнеровское учение. Но особено резкой критике подвергает Штирнер учение либерализма и социализма.

Либерализм это мировоззрение буржуазии, которая явилась наследницей прежних привилегированных сословий, в то время как она сама „аристократия заслуги, заработка, барыша". Штирнер самым решительным образом критикует и высмеивает все выставленные этим мировоззрением идеи и ценности. „Идея буржуазии", по его словам, „мещанство, есть не что иное, как мысль, что государство есть нечто самодовлеющее, что оно есть истинный „Человек" и что единичный человек имеет цену лишь как член государства, как гражданин. Быть добрым гражданином—вот высшая честь, к которой он стремится, выше этого он ничего не знает, кроме разве несколько устарелой чести—быть добрым христианином [1])". И вот Штирнер подвергает своей критике, уже достаточно знакомой нам, идею государства, суверенности народа, нации, вообще принципов, выдвинутых великой французской революцией. Ведь эта „революция ограниченную монархию превратила в абсолютную", поставив на место прежнего монарха господство всех, нации, большинства.—Он смеется над „политическим равноправием", „политической свободой", которая означает в действительности неволю личности в государстве, над свободой печати, над свободой конкуренции, над всем тем, что выставил на своем знамени либерализм в качестве детища революции, которая если и „окончилась реакцией, то это только показало, чем революция была на самом деле [2])". Штирнер вскрывает истинную сущность либеральной политической системы,

---

[1]) „Единственный", стр. 69.
[2]) Ibid., стр. 77.

покоющейся на собственности, на владении имуществом, на том основном мотиве буржуазной эпохи, что „деньги правят миром“, — указывает, что буржуазный строй покоится исключительно на „праве“, на „законных основаниях“, обеспечивающих положение, при котором всем в государстве правят имущие. Этот строй и его доктрина либерализм, конечно, не могли удовлетворить автора „Единственного“ и вызывали только его едкую критику.

Но не в меньшей степени, чем на либерализм, Штирнер нападает и на учение социалистов и коммунистов. Мировоззрение этих последних его нисколько не более удовлетворяет, чем предыдущее. Он ополчается против уничтожения социалистическими учениями института частной собственности, против передачи ее в руки всего общества. Это в корне противоречит желаниям и требованиям „Единственного“, так как, в глазах этого последнего, общество не пользуется никакими особыми преимуществами по сравнению с государством, которое является заклятым врагом эгоиста. Для того, чтобы уничтожить неравенство владения, социализм решает, что никто ничего не должен иметь, что монополией обладания, „собственности“ должно пользоваться только общество. Отныне „собственность должна стать безличной, она должна принадлежать обществу.—Пред лицом высшей власти, единого повелителя, мы в свое время стали все равны,—равными личностями, т. е. нулями. Перед лицом высшего собственника мы станем все равными—оборванцами [1])“. Осуществление на деле пролетарского идеального „общества“, в котором будет уничтожено различие между богатым и бедным, обещает сделать всех нас настоящими „оборванцами“,

---

[1]) „Единственный“, стр. 83.

„босяками". „Таким образом личность хотят вторично ограбить в пользу „человечности". Индивиду не хотят оставить ни личной власти, ни личной собственности: первую забрало себе государство, вторую собирается присвоить общество [1])". Такое разрешение вопроса не может, конечно, удовлетворить эгоиста, отстаивающего принцип неограниченной свободы, желающего, чтобы каждому принадлежало все, что он сумеет взять, на что дает ему право его сила.

Между тем социализм не только лишает каждого отдельного индивидуума принадлежащей ему собственности, передавая ее в руки общества, он еще накладывает на него и другие обязательства; в этом отношение он является даже более стеснительным, чем буржуазный правопорядок. „Буржуазный строй предоставляет нам свободу выбора, быть производителем или нет; коммунизм-же заставляет нас производить во что-бы то ни стало и признает лишь „производителя", рабочего. Ему недостаточно „свободы производства", ты обязан еще участвовать в нем, ты должен производить [2])". Такое положение очень далеко от того идеала, который рисуется перед умственным взором эгоиста, нежелающего терпеть никаких ограничений своего Я, нежелающего чувствовать над собою никакого гнета, будь то ограничения, налагаемые на него государством или обществом. А между тем социалисты, неосвободившиеся еще от поработившего их религиозного принципа, стремятся лишь к тому, чтобы на смену „святому государству создать—святое общество". При таком понимании это будет опять-таки только новая религия, новый властелин, новый „призрак",

---

[1]) Ibid., стр. 84.
[2]) Ibid., стр. 87.

в который превратится общество, которому мы всем обязаны и которое „свяжет нас службой и долгом".

Эта сторона социализма не могла не противоречить в корне всем представлениям Штирнера, исходившего из совершенно иного понимания будущей организации жизни своего свободного индивидуума, жизни, именно и лишенной, в сущности, какой-бы то ни было более или менее прочной организации. В этом резко отрицательном отношении Штирнера к учениям социализма и коммунизма обнаруживается полнейшее совпадение его взглядов с позднейшими взглядами представителей анархической доктрины. И это совпадение, конечно, не случайность. Тут дело идет вовсе не так, как это пытаются представить некоторые, указывающие, что Штирнер-де протестовал только против неудачных проявлений и форм современного ему социализма, который вызывал в то-же самое время справедливую критику и упреки Маркса,—нет, Штирнер по всему строю своего мировоззрения был в корне оппозиционен всяким социалистическим построениям, особенно-же построениям авторитарного или централизационного социализма, признающего крайне важное значение государственной, хотя и в корне реформированной, организации, как это себе представлял Маркс и его школа [1]).

---

[1]) Совершенно неверно поэтому то, что говорит по этому поводу Макс Адлер в своей статье о Штирнере (Max Adler. Max Stirner und der moderne socialismus. „Arbeiter-Zeitung." Wien. 1906. 25 und 26 October), указывая, что нападения Штирнера на коммунизм не должны служить возражением против причисления его к предшественникам социализма. „Читая критику коммунизма въ „Единственном", должно всегда помнить, когда была написана книга, должно помнить, что за социализм был известен Штирнеру, и как сам Маркс писал об „истинных" социалистах того времени... Штирнер противополагает „я" не коммунизму современному, а лишь коммунизму того времени, с которым боролся и Маркс" (Гиммельфарб и Гохшиллер.

Такое-же отрицательное отношение к социализму вообще проявляли почти все виднейшие анархисты, неустававшие самым определенным образом возражать против большинства его положений: и Прудон, и Тэкер, и Кропоткин.

Последнее сопоставление подводит нас к новому вопросу: какое место занимает учение Штирнера по отношению к анархизму, является-ли он анархистом. Некоторым такой вопрос, самая его постановка может показаться праздным делом. Ведь большинство исследователей отвечают на него утвердительно, во всех „историях анархизма" Штирнер фигурирует на одном из наиболее почетных и заметных мест, в качестве одного

Обзор литературы о Штирнере в II томе перевода „Единственного" под ред. С. А. Венгерова, стр. 491). Но все это, конечно, неправильно. Не говоря уже про то, что социализм не нуждается в причислении к нему таких предшественников, которые отнюдь не могут быть отнесены к числу сторонников социалистического мировоззрения, которые даже, наоборот, являются его противниками,—для этого не имеется данных в самом творении Штирнера, и напрасно Макс Адлер утверждает, что „понятия Штирнера действительно приводят к тому образу мыслей, который стал духовным достоянием современного пролетариата со времен учения Карла Маркса". Напрасно также тот-же автор думает, что штирнеровское „понятіе эгоизма с вытекающим из него сведением идеологии к действующим в ней интересам есть основное понятие материалистического об'яснения истории". Это, конечно, можно считать материализмом, хотя именно в штирнеровском эгоизме, как-бы он сам против этого ни противился, очень много идеалистических моментов, но во всяком случае это очень далеко от „материалистического об'яснения истории".—Вообще эта статья М. Адлера, которой указанные выше русские переводчики Штирнера придаютъ особенно выдающееся значение, утверждая, что „из всей литературы о Штирнере это, хотя и краткое, но очень рельефное исследование должно стоять на первом месте", так как оно достигает „безусловно прекрасных результатов" (указ. книга, стр. 487), мало отвечает этой преувеличенной оценке и не лишено ряда весьма существенных промахов кроме уже указанных выше.

из основоположников этого учения. В таком смысле о нем говорят и буржуазные писатели, вроде Эльцбахера, Ценкера, Георга Адлера, и социалисты: Энгельс, Бернштейн, Плеханов, и анархисты: Неттлау, Макэй, Тэкер, и целый ряд других представителей разнообразнейших течений общественной мысли. Бернштейн, например, утверждает даже, что, без всякого сомнения, Штирнер является „самым последовательным из всех анархистов", а Энгельс называет его „пророком современного анархизма" [1]). Но, наряду с этими утверждениями, раздаются и другие голоса, так, например, итальянец Луиджи Фаббри в своей статье [2]) говорит, что совершенно неосновательны „бездоказательные утверждения Г. Плеханова, Э. Цокколи и др., будто Штирнер может считаться отцом анархизма", и на той-же точке зрения, повидимому, стоят не раз упоминавшиеся уже русские переводчики и комментаторы Штирнера, Б. Гиммельфарб и М. Гохшиллер, отмечающие, что с легкой руки Ф. Энгельса, выдвинувшего относительно Штирнера приведенное уже выше определние „социалстические писатели стали один за другим—уже подробно—разбирать книгу Штирнера, причисляя ее к „продуктам анархической литературы",—что, с их точки зрения, повидимости неправильно. В дальнейшем этот вопрос однако не находит у них более подробного и вполне ясного ответа.

Но, за исключением этих, и, может быть, очень немногих других разрозненных голосов, стоящих совершенно особняком, никто таких сомнений в принадлеж-

---

[1]) Bernstein, op. cit. Neue Zeit. X. I. Band. S. 422, и Engels, F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Ppilosophie, 2 Auflage. Stuttgart. 1895. S. 10.

[2]) Luigi Fabbri. L'individualismo Stirneriano nel movimento anarchico, в „Il Pensiero", Roma, 1903. NN 7, 8 и 9.

ности Штирнера к числу представителей анархизма не высказывал. И, по нашему мнению, совершенно основательно. Всякому, сколько-нибудь внимательно ознакомившемуся с книгой Штирнера, ясно, что перед ним лежит яркое произведение анархической литературы.

Правда, сам Штирнер нигде не употребляет этого термина для обозначения своей теории. Свое учение о праве, государстве и собственности Штирнер не называет анархизмом. Если он и пользуется определением „анархический", то только применительно к ожесточенно критикуемому им политическому либерализму [1]). А между тем этот термин в рассматриваемую эпоху уже пущен был в оборот Прудоном. впервые употребившем его в своем сочинении: „Что такое собственность", вышедшем в 1840 году. Правда, он там уделяет самой анархической доктрине еще сравнительно мало внимания, приступив к более подробному развитию своего учения во второй половине сороковых годов, но все-же, несомненно, он первый дал теории анархизма не только название, но и облек ее в форму более или менее законченной доктрины и, что еще более важно, придал ей характер практического общественно-политического движения.

Штирнер-же остался исключительно в области теории, только в сфере идей, даже и не пытавшихся претворяться в действительную жизнь. Но хотя он и далек от воздействия на практическую жизнь, хотя он и не создает никаких политических течений и нигде в своем произведении не употребляет слова „анархизм", все-же, если всмотреться в содержание его книги, то она заключает в себе самую последовательную, идущую до последнего конца, анархическую доктрину, какая где-

[1]) См. „Единственный", стр. 103.

либо нашла себе осуществление во всей мировой литературе. Нет никакой другой теории, которая в такой степени самым радикальным образом стремилась-бы устранить всякие преграды, стесняющие мысль, волю и действие индивидуума, как это делает учение Штирнера [1]). Но и в этом своем отрицании Штирнер занимает весьма своеобразную позицию, ставящую его совершенно отдельно, даже в некоторую оппозицию как по отношению к его предшественникам или современникам, так и по отношению к позднейшим писателям. Как это правильно отмечает Бернштейн, Штирнер издевается над либералами, радикалами, коммунистами, он высмеивает Прудона и он, вероятно, высмеял-бы и теперешних анархистов, если-бы был знаком с их писаниями [2]).

Но тот факт, что Штирнер не создал никакой партии, не имел при жизни непосредственных последователей и не оказал заметного влияния на общественно-политическую жизнь, нисколько не может служить основанием к тому, чтобы не считать его анархистом. Ведь дело может итти и очень часто идет в действительности не о практической деятельности, а о создании известной теории. Очень часто эта последняя, будучи высказана, не оказывает сначала ни малейшего влияния на дело практического строительства в общественно-политической сфере и только значительно спустя, через ряд посредствующих звеньев, способствует иногда наростанию могущественного политического течения. Мы знаем ведь, что другой, более ранний представитель анархической доктрины, Годвин, тоже не создал никакой партии и не повлиял на окружавшую его поли-

---

[1]) G. Adler, op. cit. S. 31.
[2]) Bernstein, op. cit. S. 423.

тическую жизнь, не оставив нам ничего кроме своих сочинений, однако это обстоятельство нисколько не препятствует нам причислять его к представителям анархического учения и знакомиться с ним именно в качестве такового. Да и сколько вообще подобных этому примеров знает история развития человеческой мысли.

В отношении же оказанного Штирнером влияния на развитие анархической доктрины, кроме воздействия его идей на таких непосредственных последователей, как его поклонник и неутомимый пропагандист Макэй, и отчасти американский анархист В. Р. Тэкер, необходимо отметить еще, что учение Штирнера оказало несомненное влияние на мировоззрение создателя коммунистического анархизма, М. Бакунина, который соединил Штирнеровские идеи с анархическими взглядами Прудона[1]). Самое же главное, вся суть учения Штирнера представляет собою своего рода квинтэссенцию анархической доктрины в различных ее преломлениях. Не говоря уже про то, что Штирнер, исходя из своей эгоистической точки зрения, подвергает весь существующий в настоящее время порядок особенно резкой критике, самой радикальной, пожалуй, из всех, какие когда-либо по отношению к нему применялись, что сближает его с другими анархистами, исходившими из подобных же предпосылок интересов индивидуума,— но и положительная часть его учения также носит свойственный целому ряду анархических теорий отпечаток. Главное же в этом отношении—это исходная его точка

---

[1]) Об этом влиянии и говорит между прочим F. Engels. Ludwig Feuerbach, S. 10, а также G. Adler. Ст. Anarchismus, в Handw. des Staatsw. 3. Auflage. I Band. S. 453.

и вся конструкция его теоретического построения, исходящая из идеи суверенной личности, ничему не подчиняющегося индивидуума, для нужд которого все приносится в жертву и который, в угоду своему эгоизму, отменяет мораль, право, государство, религию и стоит среди обломков всех этих установлений в качестве свободного, эгоистического „Я", „Единственного". Эта идея, проникающая всю книгу Штирнера, делающая его, в конце концов, тоже „одержимым" этой всепроникающей, всеоб'емлющей идеей, позволяет нам назвать Штирнера философом анархизма или, лучше—философом анархии. Делая такое ударение, мы подчеркиваем именно, что Штирнер дает философское обоснование не столько анархизму, в смысле определенного общественного движения, партии, действия, сколько анархии, как известной теории, в смысле определенного миропонимания, мировоззрения, может быть, и не претворяющегося в жизнь, как это мы видели в отношении самого Штирнера, но тем не менее занимающего свое определенное место в мире идей.

Другой вопрос, какой анархизм представляет собою учение Штирнера? Ведь в этом отношении среди даже главнейших анархических учений существует очень большое разнообразие. Если сравнивать между собою теории даже одних только наиболее крупных представителей анархической доктрины, то мы найдем в них не только очень много разногласий, но даже чрезвычайно крупные и резкие противоречия. Существует не мало попыток подвести эти учения под особые, более или менее резко отличающиеся друг от друга, рубрики, но всякое такое деление будет всегда более или менее произвольным. Анархические учения и в отношении своей классификации желают быть „анархичными" и противоречат каким-бы то ни было шаблонам и рам-

кам [1]). Все они сходятся только в одном, в отрицании государственного правопорядка для нашего будущего, в отношении-же всего остального, отношения к праву, собственности, основных посылок, а также и способов осуществления анархического устройства, они нередко в корне расходятся друг с другом.

Поэтому и в отношении Штирнеровского учения можно сказать, что оно в первую очередь имеет то общее со всеми анархическими учениями, что самым категорическим образом принципиально отрицает государство. В отношении основных его посылок, его исходной точки, заключающейся, как мы знаем, в идее суверенного Я, безусловной свободы индивидуума, оно совпадает с теми анархистами, которые принадлежат к наиболее последовательным индивидуалистам, как отчасти Прудон, а в особенности—Тэкер и Макэй. Среди них Штирнер, с такой точки зрения, является самым последовательным, самым бесстрашным из анархистов.

Позиция, занятая им в отношении основных посылок его учения, выдвигание на первый план принципа эгоизма, интересов единичной человеческой личности, заставляет обычно причислять его к представителям, так называемого, индивидуалистического анархизма. Как-бы ни относиться к этому последнему течению в области анархической мысли и как оно ни отступает по своему практическому значению перед так называемым комму-

---

[1]) См., напр., подобную попытку сравнения и классификации учений главнейших семи представителей анархизма у Эльцбахера, стр. 153—171 русск. издания 1917 года. Не говоря уже про произвольность и искусственность всех этих попыток, мы все-же видим, насколько различны все эти учения не только в своих второстепенных, но и в главнейших исходных положениях и требованиях, и как трудно на основании какого-либо отдельного из них определить основные черты той или иной анархической доктрины.

нистическим анархизмом, но отрицать его влияния на развитие мира идей вообще и на то же самое мировоззрение виднейших представителей коммунистического анархизма никоим образом не приходится. Мы знаем вообще, что от Прудона ведут свое начало два главнейших направления анархической мысли: индивидуалистическое и коммунистическое. Основоположником, духовным главой первого является, в основных своих посылках, впрочем, совершенно независимый от Прудона— Макс Штирнер, разлагающий социальный организм на его мельчайшие составные части, при чем эта точка зрения доходит у него в конце концов до какой-то мании возвеличения отдельного, конкретного „я". Но такое социальное атомизирование человечества может удержаться только временно в умах отдельных фантастов и никоим образом не может претендовать на длительное существование среди суровой, неумолимой действительности окружающей нас социальной жизни. Это совершенно ясно подтверждается исторической судьбой того же самого анархизма. Мы видим, что победа в конечном счете осталась не за изолирующим, эгоистическим анархизмом какого-либо Штирнера, а наоборот, за коммунистическим анархизмом Бакуниных, Кропоткиных и Реклю. Здесь снова нашли себе подтверждение слова поэта: „Wer einsam sein will, ist bald allein [1])". Но хотя это течение и не создало за собою партии, хотя за ним и не пошли человеческие массы, но отрицать его влияние на умы людей никак нельзя, да и если вспомнить, что к числу индивидуалистических анархистов можно причислить таких представителей, как американский писатель анархист Вениамин Тэкер, известный писатель Макэй, а в известном

[1]) Ludwig Stein. Die sociale Frage, etc. S. 506.

смысле и один из виднейших „властителей дум“ конца XIX столетия, Генрик Ибсен, то уже это должно заставить нас отнестись к нему с подобающим вниманием. Но мы на этой стороне вопроса должны будем еще остановиться в дальнейшем.

Пока же необходимо еще раз отметить, что хотя Штирнер нигде и не называет себя анархистом, но его учение насквозь проникнуто духом анархизма и при том отличается моментами, характеризующими самых различных его представителей. Так-же как и все остальные анархические учения, Штирнер, безусловно, отрицает государство, но идет в этом отношении и дальше, отрицая не только всякое государственное устройство, но и всякое правовое принуждение, всякую длительную и обязательную для индивидуума организацию, обязательность каких-бы то ни было навязанных ему извне норм. В этом отношении он уже расходится с большинством представителей анархизма, идя значительно дальше их. В то время, как Прудон, Бакунин, Тэкер признают безусловную обязательность заключенных договоров, а Кропоткин признает их относительную обязательность, гарантированную „потребностью каждого в сотрудничестве, помощи и расположении“,—Штирнер, как мы знаем, считает для каждого возможность расторжения в любой момент заключенного им договора одним из непременных условий свободы личности. Штирнеровский эгоист не чувствует себя связанным ни договорами, ни торжественными словами и обещаниями.

В области экономических отношений учение Штирнера является зато гораздо более умеренным, чем теории целого ряда других анархистов. В противоположность с одной стороны Годвину и Прудону, отрицающим собственность несколько по иным основаниям и в ином смысле, чем это делают Бакунин и Кропоткин, стоящие

на коллективистической и коммунистической точке зрения, Штирнер, как мы знаем, в некотором согласии с Тэкером, сохраняет для будущего частную собственность, но только частную собственность эгоиста, не защищаемую ничем, кроме силы этого последнего [1]). Как мы опять-таки уже видели в соответственном месте, Штирнер, на ряду с сохранением собственности, предполагает возможность сохранения также и денег, а вместе с тем и наемного труда.

Так же, как большинство анархистов, Штирнер придает громадное значение идее союза, несколько противоречащей, собственно, принципиальным основам его учения, но при этом Штирнеровский союз, в виду той крайне условной и шаткой силы, которую у него имеет договор, сам является менее прочной и длительной организацией, чем тот же институт в представлениях других анархических писателей.

---

[1]) Здѣсь приходится отметить, что вообще пользование одними и теми-же терминами у анархистов настолько разнообразно и неоднозначуще, что может вести к самым резким недоразумениям. Это знает тот-же Эльцбахер, указывающий, что „как принятие, так и отрицание собственности для нашего будущего в различных учениях имеет совсем различный смысл". И тем не менее он сам допускает грубую ошибку, утверждая, что Штирнер отрицает частную собственность. Он прав только в том отношении, что та собственность, которую сохраняет и защищает Штирнер, не подходит под выставленное самим Эльцбахером определение собственности: она не „правовое отношение", но в отношении анархических учений трудно придерживаться чересчур строгой и застывшей терминологии, вместо которой нужно на первый план выдвигать стремление проникнуть в истинные намерения автора. Так и в отношении рассматриваемого мнения Штирнера, Эльцбахер делает ошибку, не разграничивая вопроса, не проводя различия между выдвинутым им самим понятием собственности и тем, что в этом отношении имеет в виду Штирнер (см. Эльцбахер. Анархизм, стр. 159, 23 и 62). По этому поводу мы имеем в литературе совершенно противоположное мнение Плеханова, вполне совпадающее с нашим (см. его „Анархизм и социализм", стр. 39 и 41).

Но если в одном отношении, в области своих экономических взглядов, Штирнер примыкает, так сказать, к более правому крылу анархической доктрины, то зато в отношении указания путей для осуществления своего идеала он идет не только в ногу с наиболее крайними из представителей анархизма, но даже далеко их превосходит. В полную противоположность Годвину, Прудону, Тэкеру, ожидающим изменения существующего порядка мирными путями, главным образом, благодаря силе убеждения, Штирнер выдвигает тактику насилия, предлагает такие методы, как всеобщую стачку, террор по отношению к штрейкбрехерам и прославляет „могучее, беспощадное, бесстыдное, бессовестное, гордое—преступление". Тут принципиальная разница между Прудоном и Штирнером особенно велика. С одной стороны идеализм мечтателя, возлагающего все надежды на распространение идей справедливости и равенства, с другой—полнейшее отрицание каких бы то ни было этических принципов, только связывающих свободную волю индивидуума.

Но Штирнер здесь идет даже далее. Если мы вспомним, как он самым решительным образом отрицает не только всякое право, но и всякие религиозные и моральные нормы, как он освобождает своего эгоиста от каких бы то ни было внешних и внутренних сдержек, препятствующих ему в достижении его желаний, то мы должны признать, что с этой стороны учение Штирнера может вполне явиться теоретическим, если не обоснованием, то оправданием анархической „пропаганды действием".

И с этой стороны учение Штирнера подходит вполне к анархизму. Таким образом мы видим, что в нем заключаются разнообразнейшие анархические идеи, приближающие Штирнера то к одной, то к другой группе

анархических писателей, все время поддерживающие идейную связь с общим умонастроением этого течения человеческой мысли. Но у Штирнера есть еще и другое. В виду того, что анархизм построен у него на теории доведенного до своих крайних пределов эгоизма, под анархическое учение плохо ли, хорошо ли, но все же подведен известный философский фундамент. Другого писателя, могущего претендовать на эту роль, анархизм не выставил и поэтому, хотя Штирнер и не называет себя сам анархистом, он с полным правом может быть выдвинут в качестве философа анархизма или, может быть, лучше, как мы уже указывали выше, философа анархии. Если эта философия, в качестве таковой, может быть, и страдает весьма существенными недостатками, то с этой стороны она, пожалуй, вполне отвечает тому учению, выразителем которого является.

XII.

Мы уже называли Штирнера в предыдущем изложении представителем индивидуалистического анархизма. Как мы опять-таки отмечали выше, все подобного рода классификации анархических учений достаточно произвольны, но, тем не менее, к теории Штирнера такое определение подходит и довольно удачно ее характеризует. Нам достаточно ясна связь Штирнеровского учения с анархизмом, полнейшая его родственность с тенденциями этого последнего, и вместе с тем мы точно также достаточно хорошо знаем Штирнера, в качестве представителя ультра эгоистической, индивидуалистической доктрины.

Что анархизм вообще ведет свое начало от индивидуализма, это ясно само собою. Ведь анархизм противополагает личность государству, вернее, даже обществу, в смысле какого бы то ни было более или менее прочно организованного устройства, стоящего над индивидуумом и налагающего на него те или иные стеснения. Если анархизм и допускает какую бы то ни было организацию, то исключительно только договорную, наложенную каждым отдельным индивидуумом на себя по своему собственному свободному произволению. С

этой точки зрения анархизм является полной противоположностью учениям, базирующимся на социальном принципе интересов не отдельной личности, а всего общественного целого.

Ведь наше этическое мышление, как правильно отмечает Дитцель, углубляющееся в проблему социального долженствования, успокаивается не раньше, чем доберется до последнего уже не могущего быть производным положения, до основной нормы, долженствующей иметь значение для всех наших волевых актов, служить правилом всего нашего поведения. Это точно так же, как и относительно нашего духа, стремящегося к познанию существующего, который всегда старается найти первопричину или конечную цель, causa causans или causa finalis. Ответ на этот вопрос может быть двояким, ибо каждая система социального долженствования, основывающаяся на разуме, а не исходящая из откровения, строится или на социальном, или на индивидуальном принципе. В первом случае верховной целью для нас является социальное целое, в смысле абстрактной общности всех отдельных индивидуумов, во втором—отдельный индивидуум, для которого всякие другие социальные образования высшего или низшего порядка представляются только средством.

Борьба между этими двумя противоположными принципами продолжается с тех пор, как имеет место размышление о социальном долженствовании и, можно думать, что борьба эта будет продолжаться и в будущем, поскольку мы имеем в этих принципах равноценные аксиомы, недопускающие рационалистических доказательств, а основывающиеся на вере в их истинность. Эти противоречивые принципы, как мы уже сказали. представляют собою равноценные аксиомы и между ними наблюдается логическая антиномия. Логи-

ческое мышление приводит к решению искать конечный вывод социальной мудрости либо в одном, либо в другом из них, но „чистый разум“ не может общеобязательным образом разрешить вопрос, какой из этих принципов является высшим или низшим. Господство этих принципов в истории человеческого развития постоянно сменяется. История, по крайней мере, западноевропейского культурного мира, сообщает нам, что периоды, во время которых социальный принцип господствует над умами, сменяются периодами, в которые царствует индивидуальный принцип; периоды господства „ассоциации“—„siècles organisateurs“—периодами, когда господствует „l'individualisme“ (Сен Симон), „органические“ периоды сменяются периодами „свободы торговли“ (Родбертус). И эта смена идет беспрестанно, вызывая сочувствие у одних и негодование у других, в зависимости от того, какого мировоззрения эти последние придерживаются.

Останавливаясь более подробно на индивидуализме, который нас интересует в первую очередь, и оставляя в стороне разнообразные направления „органического“ мировоззрения, мы должны указать, что, несмотря на свое кажущееся с первого взгляда единство, индивидуализм распадается, в свой черед, на различные течения, среди которых особенно выделяются два главнейших: доктрина права и доктрина силы. Первое из этих течений исходит из предпосылки, что все люди от природы братья, что они совершенно одинаковы и равноправны и потому имеют совершенно одинаковое основание на пользование всеми благами окружающего, при чем каждый отдельный индивидуум должен уважать такого рода притязания со стороны всякого другого. Второе,—наоборот, отрицает предпосылку единства человечества и выводимые отсюда следствия. Вместо пред-

положения о равенстве индивидуумов, как членов определенного рода, оно исходит из мысли о неравенстве этих индивидуумов, как отдельных существ. Поэтому оно признает за каждым индивидуумом право простирать сферу своей деятельности и удовлетворения своих потребностей так далеко, как это ему позволяет имеющаяся у него в наличности сила. Эта последняя точка зрения и характеризует собою образ мысли, сторонником которого является Штирнер и, как мы будем еще иметь случай указать в дальнейшем изложении—Ницше.

Индивидуалистическая доктрина, исходившая из власти, силы отдельного индивидуума, являвшейся основой его права, имела уже издавна своих представителей. Так в древнем мире мы видим ея отклики отчасти у софистов, отчасти же представителем такой точки зрения является Калликл в Платоновском диалоге „Горгиас", в более же близкое к нам время такого рода взгляды проводились особенно настойчиво и определенно Гоббсом и Спинозой, отстаивавшими и для человечества „право сильного". По учению Спинозы, как его излагает Аренс, отдельные индивидуумы имеют ровно столько права, сколько у них имеется силы занимать определенное положение и соответственным образом действовать.

От индивидуализма же, главным образом, в качестве доктрины права, а отчасти и доктрины силы ведут свое начало как с одной стороны либерализм, так с другой—коммунизм и анархизм, ибо не нужно забывать, что этот последний является только доведенным до своих крайних логических последствий либеральным индивидуализмом [1]). Вместе с либеральным индивидуализмом

[1]) См. по вопросу об индивидуализме: H. Dietzel. Individualismus. Handw. der Staatswissenschaften 3 Aufl B. V. S. 590—606. Этой

права и еще в более сильной и развитой степени, чем это учение, анархизм верит в своего рода предустановленную гармонию, в естественный моральный и социальный порядок, в первоначальную и исконную доброту человеческого рода, в бесконечную способность индивида и всего человечества к совершенствованию [1]). Эта вера особенно рельефно и ярко проявляется в целом ряде работ Прудона и в более позднее время— Кропоткина [2]).

Мы уже говорили в предшествующей главе об анархизме, отмечая чрезвычайное разнообразие всевозможных оттенков и разногласий в учениях последнего, крайне затрудняющее сколько нибудь удовлетворительную и последовательно проведенную классификацию этих учений, „анархически" противящихся всякому заключению в определенные рамки. По отношению же в частности к теории Штирнера применяется обыкновенно, как мы уже отмечали выше, наименование ее индивидуалистическим анархизмом. Мы говорили в своем месте по этому поводу, что книга Штирнера представляет собою не только произведение анархической литературы, но что ее можно назвать своего рода попыткой создания своеобразной философии анархизма или философии анархии. Притом во всех своих построениях Штирнер исходит из одного всеоб'емлющего и всеисчерпывающего источник , сознательно эгоистической,

---

интересной и основательной статьей в значительной степени пользовался и B a s c h, что он и отмечает в примечании на стр. 213 и ряде других.

[1]) V. B a s c h. op. cit. p. 253.

[2]) См. особенно: P r o u d h o n. Idée générale de la Révolution au XIX siècle. Paris. 1868 и K r o p o t k i n e, P. La Conquête du Pain. Paris. 1895. Есть несколько русских переводов, среди которых более ранним является пер. Тверитинова в изд. Яковенко, Спб. 1906 г.

ставящей себя над обществом, самодовлеющей личности, его „Единственного", который пользуется своим индивидуальным правом по отношению к природе и обществу, не будучи в то же время связан никакими обязанностями.

Эгоистическая философия Штирнера есть крайний индивидуализм. Этот индивидуализм ведет свое начало более всего от Фихте и его учения об абсолютном Я, которое придало в свое время силы индивидуалистическому течению, уже подготовленному Лейбницем и Гердером. Романтики всевозможных оттенков с пламеннейшим рвением ухватились за индивидуальность. Как католическому, так и протестантскому крылу романтиков в одинаковой степени льстило мечтательное самокаждение, скрывавшееся под спудом этого учения о Фихтевском „Я". С тех пор как Шлейермахер в своих „Речах о религии" (Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799) наложил на личность священное клеймо диалектически отточенной философской формулы, индивидуализм стал играть в XIX столетии особо заметную роль [1]). Культу личности, служению гениальному, полагающемуся исключительно на свои собственные силы индивидуума, посвящают свое внимание так далеко отстоящие друг от друга философы, как Фейербах, Дюринг и, наконец, в особенности Шопенгауер и Ницше. За философами идут представители литературы в широком смысле этого слова и мы видим, что на защиту индивидуальности в более близкое к нам время рядом с Ницше, борющимся философским оружием, выступают с поэтическим—Толстой и Ибсен.

Эта борьба за права личности ведет во многих

---

[1]) Ludwig Stein. op. cit. S. 518—519.

случаях к особому развитию учения о правах не личности вообще, а личности, особенно одаренной, выдающейся, о правах „сверхчеловека“. Но еще раньше, чем было выдвинуто это понятие, мы видим в литературе и отражающемся в ней течении общественной мысли особый культ и прославление „героев“, сильной, титанической личности. Своего рода крестовый поход для освобождения индивидуума идет главным образом от германской расы и так же, как и крестовые походы своего времени, имеет две стороны: одну мистическую, разрабатываемую Карлейлем с религиозной точки зрения, Эмерсоном—с философской, гегелианцами с исторической, наконец, целым рядом ученых — с научно-аналитической и в то же время — другую сторону, вполне практическую, находящую свое применение главным образом в политической сфере и разрабатываемую преимущественно англичанами. Но это общее течение получает свое наиболее полное завершение в тех случаях, когда речь идет уже, как мы только-что отметили выше, не о личности вообще. а об отдельных своего рода культурных вершинах человечества, либо в виде особо выдающихся отдельных людей, либо целых их групп, стоящих на особо ответственном общественном посту и выполняющих какую-либо высокую миссию.

С этой точки зрения люди, конечно, не равны между собою. Между различными культурными типами людей в философском и историко-политическом смысле лежит пропасть, подтверждающая слова Монтэня, заметившего как-то, что между человеком и человеком имеется бо̀льшее различие, чем между человеком и животным.— Если при этом еще исходить из представления о какой-либо высшей цели, которой должно служить мироздание, если выдвигать известную телеологическую точку зрения, то различные люди или иногда даже группы людей,

поскольку они могут способствовать осуществлению этой цели, получают совершенно различную оценку. Так, например, если исходить из мысли Ренана, что мир не имеет другой цели, кроме служения разуму: Le but du monde est que la raison règne. C'est l'organisation de la raison et le devoir de l'humanité",—то положение с этой стороны является достаточно определенным. Таким образом, значит, имеется особый высший план человечества, осуществление которого Ренан передает в руки ученых, как, по мнению Шиллера, достоинство человечества лежит в руках художников, и с этой точки зрения гений является как-бы сообщником Бога, способствуя выполнению его предначертаний, ибо Бог равнозначущ природе, т. е. тому же самому разуму. В этом пункте Ренан весьма близко подходит к Гёте, Карлейлю и Эмерсону, утверждая, что поклонение гению или идеалу является единственно образовывающим и возвышающим. Поклоняющийся при этом сам поднимается в сферу того, чему он поклоняется [1]). Такая точка зрения, выражающаяся в культе героев, обожествлении гения или даже в признании особых избранных рас и народностей, находит себе место в самых разнообразных вариациях у целой плеяды писателей, достаточно далеко в общем стоящих друг от друга. Можно указать в этом отношении имена Руссо, Гёте, немецких романтиков, Байрона, Гумбольдта, Шлейермахера, Карлейля, Эмерсона, Киркегаарда, Ренана, Ибсена, Штирнера и, наконец, Ницше [2]). Как мы видим, большая и весьма разнообразная галлерея.

Что касается Штирнера, то со всеми этими перечисленными писателями у него только одно общее, что

---

[1]) L. Berg. op. cit. S. 44—47.
[2]) V. Basch, p. 276.

он индивидуалист, хотя необходимо отметить, что и индивидуализм многими из них понимается, конечно, совершенно неодинаково, не говоря уже про другие весьма крупные различия между их взглядами. Но ведь Штирнер не только индивидуалист, он представитель индивидуалистическаго анархизма и, в качестве такового, у него можно найти сродство гораздо скорее с писателями анархистами, чем просто с индивидуалистами различных оттенков. В этом отношении нужно признать совершенно неправильной неудачную попытку причислить к числу анархических индивидуалистов писателей, не имеющих с этим учением ровно ничего или очень мало общего. В этом вопросе коренным образом неправильную позицию занимает проф. Баш, на талантливую и интересную в общем книгу которого мы неоднократно ссылались. Во-первых, Баш, уделяя выяснению понятия индивидуалистического анархизма всю вторую часть своей книги, в которой много очень интересных отдельных положений, тем не менее дает об индивидуалистическом анархизме довольно спутанное представление. По его мнению, анархический индивидуализм идентифицируется с либеральным индивидуализмом в отношении метафизической и биологической точки зрения, а с анархизмом—с точки зрения психологической. Что же касается точки зрения моральной, политической и экономической, то, хотя и принимая некоторые из наиболее существенных принципов анархизма, он приходит к выводам диаметрально противоположным тем, которые получаются этим последним. Разница эта об'ясняется, по мнению Баша, тем обстоятельством, что вместо того, чтобы исходить из общей индивидуализму и анархизму гипотезы о предустановленной гармонии, естественного порядка, природной и коренной доброты людей и их равенства в моральном

и политическом отношении, анархический индивидуализм отправляется от—и приходит к факту всеобщей дисгармонии, утверждая с крайней степенью настойчивости наличие неустранимого неравенства между живущими, большинство которых, благодаря их ничтожеству и трусости, обречены быть в законном подчинении у более одаренных рас и отдельных индивидуумов [1]).

Во всем этом рассуждении проф. Баш чересчур сужает понятие индивидуализма, сводя его почти исключительно к индивидуализму права. Он так ведь и озаглавливает вторую часть своей работы: „анархический индивидуализм в качестве синтеза индивидуализма права и анархизма". Но в этом своем рассуждении он как-то совсем забывает разграничение индивидуализма, сделанное Дитцелем, статье которого Баш в общем придает такое большое значение. Ведь, как мы уже это отмечали в начале главы, Дитцель различает в общем учении об индивидуализме, два резко отличающиеся направления: доктрину права и доктрину силы. Вот выводы из последней Башем как-то оставляются в стороне, когда он говорит об индивидуализме, везде подставляя под это более общее понятие исключительно только индивидуалистическую правовую доктрину. Это ясно из всего дальнейшего его изложения. Так, характеризуя анархический индивидуализм, Баш говорит, что этот последний утверждает также, что всякий индивидуум свободен, но он не намечает никаких границ этой свободе. Пусть свобода одного нарушает свободу других, что из того, раз эти другие могут сами точно также осуществить свою свободу, а если они на это неспособны, то они понесут ущерб по всей справедливости, ибо единственным титулом права является сила.

[1]) Basch, p. 257.

Это представление о неограниченной свободе, конечно, сразу же исключает всякую идею равенства. „Из всех принципов, выставляемых индивидуализмом права, принцип равенства наиболее резко противоречит анархическому индивидуализму [1])". Это совершенно верно, но не нужно только опять-таки забывать, что рядом с индивидуализмом права существует индивидуализм силы, основывающий свои выводы на мысли о природном неравенстве между людьми, положения которого вполне совпадают с исходными посылками анархического индивидуализма. Стоит только вспомнить в этом отношении упомянутые уже нами взгляды Спинозы.

Вообще в отношении определения места, занимаемого Штирнером среди других родственных ему по духу учений, Баш обнаруживает довольно мало проницательности и аналитического чувства. Так, например, еще во введении он говорит, что без всякого сомнения между доктринами современных анархистов, вроде Кропоткина, Тэкера, Жана Грава и их общего родоначальника Бакунина и учением Штирнера имеются существенные различия. Но между ними имеется в то же время и внутреннее сродство. Штирнер, правда, является также, как и все перечисленные выше, анархистом, также, как и они, он прежде всего настаивает на полнейшем освобождении индивидуума, на добровольной кооперации, долженствующей заменить принудительную, на возможном расширении принципа ассоциации, заменяющей собою государство и т. д. Все это так, но, несмотря на все это сходство, Баш хочет совершенно отделить Штирнера, как представителя индивидуалистического анархизма, от анархизма вообще, с которым

---

[1]) Basch, p. 265.

его так легко смешать [1]). Для этого делается ударение на том, что он „анархист индивидуалист и, несмотря на свои слова сострадания по адресу пролетариата, аристократ (курсив мой, М. К.), в то время, как теоретики современного анархизма все—демократы и коммунисты [2])".

Не говоря уже про то, что и вторая часть этого утверждения не вполне соответствует истине, так как едва ли можно, ознакомившись с произведениями какого-нибудь Тэкера, причислить последнего к коммунистам, главное его положение о том, что Штирнер является по своим убеждениям и взглядам аристократом, ровно ничем не подтверждено и ни на чем не основано. Мы называли Штирнера в своем месте представителем интересов лумпенпролетариата, деклассированных слоев рабочих и интеллигенции, в том смысле, какой этому слову придает Маркс, и думаем, что целый ряд мест из произведений Штирнера может служить подтверждением этого утверждения. В отношении же особых симпатий Штирнера к аристократии и отстаивания каких-либо прав или привилегий этой последней, мы не найдем у Штирнера, как бы ни стали толковать этот термин, даже малейшего намека. Ведь говорить здесь об аристократии в обычном смысле этого слова, как об аристократии родовой, было бы прямо смешно. Значит, можно подразумевать под аристократией только господство лучших в том или ином смысле, как мы это, например, видим у Ницше, но дело-то в том, что у Штирнера нигде даже и речи не идет о лучших. Его эгоист не лучший, а только в данный момент более сильный. Его сила дает ему все необходимые права. Но утвер-

[1]) Basch, p. 281.
[2]) Basch, Préface, p. III—IV.

ждать, что более сильные всюду, при всяких условиях являются лучшими, аристократами в высшем смысле этого слова, никогда не приходило в голову самому Штирнеру, да он и не задумывался о том, явятся-ли его эгоисты лучшими, так как отбрасывал всякие моральные оценки, не подставляя вместо них никаких других, а без таких оценок нет ни малейшей возможности утверждать, кто является лучшим, а кто худшим.

Правда, Штирнер не признавал равенства, был его противником, но от такого утверждения до отстаивания принципов аристократизма весьма еще далеко. Говоря о споре людей различных мнений по поводу свободы, Штирнер вкладывает в уста одного из спорящих такие слова: „Как?! Опять это злосчастное равенство! Опять я слышу его дикий рев! Давно-ли я так сладко мечтал о райском царстве свободы и, вдруг... наглые крики разнузданной черни [1])!“ И в другом месте уже вообще о различиях между людьми, среди которых ограниченные от природы люди составляют несомненное большинство. Да и „почему-же, в самом деле, человеческому роду не иметь таких-же различий, какие мы наблюдаем в пределах любой породы животных. Везде есть менее способные и более способные [2])“. Кроме того,—что к тому-же, с точки зрения Штирнера, еще более важно,—везде есть более и менее сильные или более или менее решительные и смелые, не останавливающиеся ни перед чем для достижения своих желаний. Все это мы знаем уже достаточно хорошо из самого учения Штирнера, но это не имеет ни малейшего отношения к отстаиванию прав аристократии, лучших, или даже вообще выдвиганию им этого понятия.

---

[1]) „Единственный“, стр. 116.

[2]) Ibid., стр. 244.

Вся эта мысль вообще появилась вследствие неправильного определения об'ема самого понятия индивидуалистического анархизма или анархического индивидуализма, о котором говорит Баш в применении к Штирнеру. На этой почве проистекает очень много совершенно произвольных допущений в смысле включения учений тех или иных писателей в совершенно непринадлежащую им сферу. Так следует отметить, что Баш в своих рассуждениях об индивидуалистическом анархизме, приурочиваемых им к работе Штирнера, очень далеко уходит от истинного смысла учения последнего, об'единяя его, сваливая его в одну кучу с такими „индивидуалистическими анархистами", как Ницше и Генрик Ибсен. Спора нет, между Штирнером с одной стороны, Ницше и Ибсеном с другой — есть известные точки соприкосновения, но между ними есть и весьма крупные различия. Баш не видит или мало выделяет эти последние и Штирнер, поэтому, как мы уже видели, превращается у него, подобно Ницше, в аристократа, что Баш еще раз определенно подчеркивает, указывая, что „хотя он и не высказывал этого ясно, он все-же тоже является аристократом [1])". Вообще Баш на целом ряде страниц [2]) говорит о каком-то особом индивидуалистическом анархизме, совершенно оторванном от его носителей, хотя-бы от того-же Штирнера, которого он к тому-же далеко не везде правильно понимает [3]). Можно вообще отметить в этом отношении, что все то, что наш французский автор говорит об индивидуалистическом анархизме, гораздо более под-

---

[1]) Basch, p. 274.
[2]) Ibid., pp. 270—276.
[3]) См. хотя-бы об идее „союза эгоистов". Ibid., pp. 274—275.

ходит к Ибсену и Ницше, чем к Штирнеру, по поводу которого, однако, все это написано [1]).

Вообще по отношению к Штирнеру приводятся сопоставления и сравнения с другими якобы вполне родственными ему по духу писателями, далеко не всегда удачные [2]). Между тем у Штирнера есть и настоящие

[1]) К числу неправильных и мало обоснованных сравнений Штирнера с якобы родственными ему по духу мыслителями принадлежит его сопоставление с Руссо, сделанное впервые еще Кроненбергом, который утверждает, что якобы оба они (и Руссо и Штирнер) звали к естественному состоянию человечества, оба призывали к уничтожению культуры (Kronenberg, op. cit. S. 206). Интересно было-бы знать, где это Кроненберг нашел у Штирнера. Он сам, положим, вовсе не приводит ссылок, в качестве-же общего толкования, это тоже совершенно неправильно. За Кроненбергом ту-же мысль повторил и Койген, который даже вообще ставит в параллель Штирнера, Руссо и Толстого. О Штирнере он прямо так и говорит: „Он ведь в известном отношении является немецким Руссо", а о всех трех указанных выше писателях утверждает следующее: „все эти трое боятся культуры, движения вперед, стремятся вернуться вспять (sehnen sich nach dem Zurück), къ естественному состоянию". (Koigen, op. cit. S. 145). Едва-ли про Штирнера можно сказать, что он стремился к какому-то „Zurück", тогда как ему было решительно все равно, с точки зрения последовательно проведенного эгоизма, итти-ли вперед или назад, лишь-бы осуществлялась воля его эгоистического Я, Единственного.— Однако эта раз высказанная мысль о сходствѣ Штирнера с Руссо получила большое распространение, ставши до некоторой степени своего рода общим местом. См., напр., новое указание на это сходство в книге A. Levy. La philosophie de Feuerbach etc. Paris. 1904, p. 339.

[2]) Так, например, можно напомнить часто приводимое указание на принадлежность к числу анархических индивидуалистов Ибсена. Если с этим и можно согласиться, то только с целым рядом оговорок. Конечно, Ибсен индивидуалист самой чистейшей воды, в некотором отношении у него можно найти и анархические идеи, но он, конечно, гораздо более индивидуалист, чем анархист и, во всяком случае, не анархический индивидуалист, подобно Штирнеру. К последнему он стоит вовсе не так близко, как это хочется некоторым, примыкая, конечно, гораздо в большей степени к Ницше,

последователи или, во всяком случае, писатели, близко к нему примыкающие. К числу этих последних нужно в первую очередь причислить уже упоминавшихся Тэкера и Макэя. Тэкер, американский анархист индивидуалистического толка, издатель анархической газеты „Liberty“ и автор сборника статей, появившегося под оригинальным заглавием „Вместо книги“ [1]). Мы не будем останавливаться на его взглядах и наиболее характерных положениях его учения, что завело бы нас слишком далеко, но за то уделим несколько слов Макэю, верному последователю и апостолу учения Штирнера, проповеди идей которого он посвятил всю свою деятельность. Мы имели уже случай в первой главе нашей работы ознакомиться с ним в качестве внимательнейшего и добросовестнейшего биографа Штирнера; изложению-же учения этого последнего он посвятил свое полубеллетристическое, полупублицистическое про-

известные идеи которого он иногда почти повторяет в своих художественных образах. Для причисления Ибсена к числу анархистов очень большую роль сыграло пресловутое, много раз цитировавшееся письмо Ибсена к Брандесу, в котором он высказывает мысли, несколько напоминающие Штирнера. Он говорит там, между прочим, следующее: „Нужно, чтобы государство взлетело на воздух (saute). Я хочу принять участие в этой революции. Пускай уничтожат понятие государства, пусть сделают из свободной воли и духовного сродства единственную связь во всякой ассоциации—и это будет зародышем свободы, которая может рассчитывать на известную длительность... Падут более важные вещи, чем государство. Падут все религиозные формы. Ни моральные понятия, ни формы искусства не являются вечными. Сохранение каких из них представляет собою наш долг? Кто мне гарантирует, что на Юпитере два и два не составляют в сумме пяти?“

[1]) B. R. Tucker. Instead of a book. By a man to busy to write one. New-Jork. 1893. Есть русский перевод Симановского. В. Тэкер. Вместо книги. Москва. 1908.

изведение, носящее заглавие „Анархисты“ [1]). В этой книге в целом ряде живых диалогов изложены главнейшие моменты того учения, которое исповедует сам Макэй и которое представляет собою, как мы только что сказали, Штирнеровскую доктрину с некоторыми дополнениями из Прудона. Во всяком случае—это индивидуалистический анархизм, которому, по мнению автора, принадлежит будущее. „Из хаоса и из борьбы мнений ясно, понятно и победоносно встает в конце нашего столетия учение о суверенитете индивидуума.—Кто осмелится отрицать, что он есть цель всего человеческого развития [2])“.

В книге этой, кроме изложения основной доктрины индивидуалистического анархизма, вплетенной в ряд довольно ярко написанных, хотя и не лишенных прикрас и преувеличений, картин социальной жизни Лондона конца прошлого века, мы встречаем еще попытку опровержения противоположных учений: с одной стороны социализма вообще, с другой-же—так называемого коммунистического анархизма. По мнению автора, социализм является „последней универсальной глупостью человечества“, но рядом с отрицанием этой последней глупости Макэй кроме того льстит себя надеждой, что он доказал в своей книге „полнейшую несовместимость анархического и коммунистического міровоззрения, бесцельность и вред насильственной тактики, а также невозможность какого-бы то ни было разрешения государством социального вопроса [3])“.

Герой этого полубеллетристического произведения, Обан, в уста которого автор влагает свои собственные

---

[1]) I. H. Маскау. Die Anarchisten. Kulturgemälde aus dem Ende des XIX Jahrhunderts. Имеется в русском переводе.

[2]) Анархисты, русское изд. Перевод Михаила К. Москва. 1906. Предисловие къ народному изданию, стр. 10.

[3]) Ibid., стр. 12.

заветные мысли, отрицает всякие установления и ставит на их место свободного индивидуума. „Я хочу иметь право свободно распоряжаться своей собственной личностью“, говорит Обан... „Я не требую и не жду получения прав от общества и не чувствую никакого долга по отношению к нему. Поставьте на место слова „общество“, что хотите: „государство“, „отечество“, „община“ и „человечество“ и т. д. суть дела от этого не изменится... Я отрицаю прошлое... Я отрицаю все человеческие институты, покоящиеся на праве насилия. Я сам ценнее для себя, чем все они вместе“. Социализм не может обезпечить личности достаточной свободы, проповедуя свое обобществление всех орудий производства. Во-первых, в этом отношении возникает сомнение в самой „возможности осуществления этих принципов, предполагающих беспримерный терроризм и грубейшее насилие над индивидуумом“, а, во-вторых, приходится задуматься о „тех совершенно неожиданных последствиях для развития цивилизации, которые может иметь неограниченная—хотя-бы и только временная—диктатура большинства“. Стоит только вспомнить современные условия со всякими частными монополиями и привилегиями для того, чтобы представить себе, „как ничтожна будет экономическая, а вместе с тем и всякая личная свобода, когда эта частная монополия превратится в широчайшую, абсолютную монополию общества, называется-ли оно сегодня государством, а завтра большинством“. При этом следует не упускать из виду, что то, „что̀ сегодня является насильственной эксплуатацией большинства меньшинством, то стало-бы завтра ни в каком отношении не более справедливой насильственной эксплуатацией меньшинства большинством. Сегодня: угнетение слабых сильными. Завтра: угнетение сильных слабыми. В обоих случаях: привилегированное насилие,

действующее по своему собственному желанию. Итак, в лучшем случае, социализм мог бы достичь только перемены господства". Понимая, что „институт государства есть величайшая и единственная преграда для человечества на его пути культурного развития" и вместе с тем не возлагая никаких надежд на социализм с его организованным насилием, анархизм хочет уничтожения всякого господства, ибо всякое господство покоится на насилии. Всякое-же насилие несправедливо. На основе равенства жизненных условий для всех людей пробудится к жизни свободный, независимый суверенный индивидуум и тогда „пробьет смертный час для государства: на место правительства станет общество, на место государства—свободные союзы, заключаемые для определенных целей, на место принудительных законов—свободные договоры".—На пути осуществления этого нового порядка возникает не мало препятствий, человечество принуждено будет пройти до него еще не через один только этап страданий, но конечная победа за анархизмом обеспечена и приведут человечество к этой победе покуда еще весьма немногочисленные „Единственные", разгадавшие суть общественных отношений. Когда после неисчислимого моря страданий, чаша мирового терпения переполнится, „тогда, после хаоса революции, сражений и битв, когда опустошенная земля будет доведена до изнеможения, когда горчайший опыт уничтожит последнюю веру в авторитет, тогда, быть может, станет понятным, кто были они, чего хотели они, единственные, которые спокойно и сознательно верили в этом хаосе в свободу, называемую ими—анархией [1])!" Вот, как верит в исповедуемый им

[1]) Макэй. Анархисты. Очерки из жизни конца XIX столетия Перевод с нем. Михаила К. Москва 1906 г., стр. 125, 134, 135, 278, 291 и т. д.

символ веры пророк Штирнеровского учения, Джон Генри Макэй.

Как мы видим, он излагает только доктрину своего учителя и в общем настолько удачно и верно, что во многих случаях в этом отношении выгодно отличается от некоторых „историков анархизма“, путающихся в Штирнеровских построениях. Останавливаться более подробно на взглядах Макэя не представляет особого интереса, так как они не претендуют, да и не могут претендовать на особенную оригинальность.

Вот и все, что можно было-бы сказать о прямых и непосредственных последователях Штирнера. Но среди указаний на духовное сродство этого последнего с другими мыслителями целым рядом писателей называлось и называется громкое имя, пожалуй, наиболее „модного“ философа конца XIX столетия, Фридриха Ницше В связи с именем Штирнера очень часто ставится имя певца Заратустры, но, может быть, в этом отношении правильнее было бы сказать, наоборот, что в некоторой связи с именем Ницше и с шумом, поднятым около него, выплыло на Божий свет преданное почти полному забвению и имя Штирнера.

Хронологически оба мыслителя несколько связаны друг с другом. Именно, в год выхода из печати „Единственного“ (1844 г.), появился на свет будущий провозвестник учения о сверхчеловеке—Фридрих Ницше.

В литературе существует довольно распространенно мнение о чрезвычайной близости взглядов обоих писателей; высказывались даже указания на прямое позаимствование или, по крайней мере, „влияние“, оказанное Штирнером на Ницше. По этому поводу возникла даже целая литература, своего рода литературное судебное следствие, занимавшееся вопросом, читал или не читал Ницше Штирнера, имени которого он нигде

не упоминает в своих произведениях [1]). Одним из первых на этом поприще выступил Эдуард Гартман, утверждавший, что конечный итог философии Ницше „никоим образом не даст нам ничего нового", ибо все это значительно раньше было уже изложено Максом Штирнером „в мастерской форме с не оставляющей желать ничего большего ясностью и определенностью". Кто находит в творениях Ницше какую-то якобы новую и глубокую мудрость, тот, по мнению Гартмана, не должен был бы оставить в стороне гениальное произ-

[1]) В цитированном нами неоднократно русском „комментированном" переводе Единственного этому вопросу посвящена даже целая глава, озаглавленная: Штирнер—Ницше. Эта интересная и важная тема разбирается там на целом ряде страниц и в результате делается весьма существенный и полный значения вывод, что после всего сказанного в предыдущем изложении, „никаких сомнений быть не может: Ницше читал Штирнера" (стр. 408 II тома указан. издания). При этом великодушно констатируется „в противоположность господствующему (?!) мнению", что ни о каком „так называемом плагиате" при этом не может быть речи". (Стр. 399 там-же). Но это произошло, положим, только потому, что Ницше ничего для себя у Штирнера „не нашел", что он в общем „не понял его книги". Вместе с тем этим знакомством Ницше со Штирнером, по мнению русских комментаторов „Единственного", можно об'яснить происхождение противоречивых мест в сочинениях Ницше, невяжущихся „со всем его творчеством и образом мышления". Эти места представляют собою „иногда почти буквальное, но не продуманное и не приведенное в логическую связь повторение Штирнера". При всем том тут-же подчеркивается упорное нежелание Ницше даже упомянуть где-либо имя Штирнера, что об'ясняется боязнью с его стороны, как-бы „часть его идей (способы выражения) не была отнесена на счет влияния Штирнера и не унизила его „самодовлеющего" художника" (там-же, стр. 400). — Эти рассуждения не стоило-бы даже приводить, если-бы они не шли по пути, уже намеченному на Западе и если-бы и там этот вопрос не служил предметом обсуждения и полемики. См. A. Levy Stirner et Nietzche (Thèse), Paris; 1904. C. A. Bernoulli. Franz Overbeck und Friedrich Nietzche, Jena. 1908. Заявления E. Förster-Nietzsche. Baumgartner'a, Gast'a и др.

ведение Штирнера, „стоящее в стилистическом отношении ни чуть не ниже писаний Ницше, а по своему философскому содержанию их бесконечно превосходит". Правда, Ницше нигде не упоминает имени Штирнера или его произведения, но Гартман уверен, что он должен был знать это последнее хотя бы из Гартмановской „Философии бессознательного", против которой Ницше полемизировал или, как это впервые указал Иоэль, из „Истории материализма" Ф. А. Ланге, которую Ницше очень хорошо знал [1]). Такого же мнения приблизительно придерживается и Кроненберг, который говорит, что Штирнер является „очень родственным по духу Ницше, на которого он оказал и непосредственное сильное влияние". Он только гораздо „последовательнее", чем Ницше и отличается от него „большей ясностью и энергией мышления" [2]). На это же сходство указывает и Баш, утверждающий, что увлечение Заратустрой привело к попытке отыскать его первоисточник, а это заставило „раскопать—Единственного и его Собственность,— которая содержит в об'единенном, сконцентрированном, кристаллизованном виде, в причудливых, но своеобразно выразительных формулах все то, что составляет в Ницшевских вариациях постоянную мелодию, все то, что в массе его беглых, плещущих и, так сказать, текучих афоризмов является солидной доктриной". Таким образом Штирнер тут фигурирует в качестве предшественника Ницше [3]). Такой же взгляд, хотя и бегло брошенный без каких-либо более подробных обоснований, высказывает и маститый Куно Фишер: „Единственнный и его Собственность, суверенное, всемогущее

---

[1]) E. Hartmann. Ethische Studien. Leipzig 1898. Nietzsches „Neue Moral". S. 60—61.

[2]) Kronenberg, op. cit. S. 182.

[3]) Basch, Préface. III.

Я так относится к Гегелю, как за 40 лет до этого Шлегелевская ирония к Фихте и 40 лет спустя Ницшевский сверхчеловек к Шопенгауеру. То, что говорил Заратустра, то уже в главнейших чертах высказал Каспар Шмидт: мораль господ по ту сторону добра и зла [1])". И, наконец, та же мысль в еще более вульгаризированной форме высказывается Лукхези. По его мнению, Штирнер — это Ницше до Ницше. „Штирнеровский Единственный — это предвосхищение сверхчеловека в Заратустре [2])". На тесную связь между Штирнером и Ницше указывали и в русской литературе.

Сделал это, между прочим, в своей уже цитировавшейся нами работе В. Саводник, давший ей даже характерное название: „Ницшеанец 40-х годов", по которому можно было бы решить, что Штирнер явился каким-то предварительным отголоском Ницше, задолго до появления произведений этого последнего в свет. Из текста же вытекает скорее другое, более соответствующее представлению о Штирнере, как предшественнике и, может быть, вдохновителе Ницше. По словам В. Саводника, мировоззрение Штирнера представляет собою с внутренней стороны „нечто вполне цельное и законченное, чем оно отличается от блестящих афоризмов Ницше, среди которых логические противоречия сглаживаются только единством общего настроения. При одинаковой парадоксальности посылок и выводов, учение Штирнера отличается от проповеди Ницше своей систематичностью и логическим единством [3])". Мы не продолжаем дальнейших литературных указаний по

[1]) Kuno Fischer. Geschichte der neueren Pfilosophie VIII Bd. (Hegel). s. 1116, цит. у Schultheiss, op. cit. S. 38.

[2]) Lucchesi, op cit. S. 96.

[3]) Саводник, op. cit., стр. 56.

этому вопросу, считая, что и приведенных вполне достаточно.

Но рядом с такими указаниями на сходство обоих писателей, позволяющее даже, как это мы видим у цитированного выше русского автора, переносить название одного писателя на другого, делая его как бы последователем своего позднейшего единомышленника, рядом с указаниями на „позаимствования" и т. д. раздается не мало голосов, подчеркивающих, наряду с известным сходством, и значительное различие взглядов обоих авторов. Так уже Шельвин в своей работе, посвященной сравнению учения Штирнера и Ницше, говорит, что хотя между ними обоими в их взглядах и замечается значительное сходство, но не менее велико и различие. Наиболее крупное различие между обоими мыслителями заключается в том, что Штирнер — критик, в то время, как Ницше — догматик, как бы он сам ни протестовал против этого положения, говоря: „мое мнение есть м о е мнение: на это не так-то легко имеет право кто-либо другой [1])". Против того же сближения указанных писателей определенно протестует Шультейс в своей работе о Штирнере, говоря, что случайное совпадение отдельных выражений и даже мыслей не делает еще обоих авторов единомышленниками [2]). Но наиболее резко выступает по этому поводу Иоэль. Обращаясь к тем, которые проводят такое сравнение, он восклицает: „Вы ставите его рядом с Ницше, а нищие духом, которые делаются полными и сытыми от о д н о й мысли, ставят его даже выше „Протея". Но они относятся друг к другу, как человек нисходящий и восходящий... Ниц-

[1]) R. S c h e l l w i e n. Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen. Leipzig. 1892. S. 23—24.

[2]) S c h u l t h e i s s, op. cit. S. 36.

ше и Штирнер — оба освободители — это единственное общее для них обоих, но они освобождают разных от разного и для разного" [1]). Мы не приводим других подобного рода мнений, так же как и не указываем тех, которые, подобно Макэю, исходя из преувеличенной оценки значения Штирнера, считают самую возможность такого сравнения „нелепостью, не заслуживающей серьезного опровержения [2])".

Но как бы ни были противоречивы и противоположны приведенные мнения, одно вытекает из них с неопровержимой ясностью: имеются какие-то, повидимому достаточно весские, основания ставить обоих мыслителей рядом, проводить между ними сравнение, обсуждать вопрос о возможности влияния идей одного на другого и т. д. [3]). Какие же имеются для этого основания и как мы можем оценить их по существу?

С точки зрения формальной, внешней между Штирнером и Ницше очень много общего. Уже беря только одну манеру изложения, мы встречаем массу одинаковых выражений, одинаковых слов, сопоставлений и т. д., дающих повод даже предполагать прямое заимствование. Можно было бы составить целый перечень таких выражений Ницше, которые почти повторяют Штирнера или невольно напоминают этого последнего. Но, конечно, внешняя форма — дело более второстепенное и иногда сходные мысли и положения совершенно самостоятельно приводят к одинаковости выражений. Гораздо более важен общий дух обоих писателей. И у

---

[1]) Joel. op. cit., S. 245—246.

[2]) Маскау. 21.

[3]) Между прочим, в нашей литературе об обоих писателях в известном сопоставлении говорил и Н. К. Михайловский См. „Литературные воспоминания и современная смута". т. II, стр. 392 и след.

того и у другого мы видим резкий протест против существующего, резкую критику освященных обычаем и историей общепризнанных ценностей. Оба протестуют против мелочной, ходячей морали наших дней, оба возражают против рабства существующего общественного и государственного строя. Мы уже достаточно знакомы в этом отношении с протестом Штирнера, но характерно отметить, что во многих случаях у него замечается по этому поводу почти полное совпадение с Ницше.

Ницше придает такое же большое значение „Я", как и Штирнер, ибо оба они индивидуалисты. „Я", говоришь ты и гордишься этим словом. Но более великое—во что ты не хочешь верить—это твое тело и его великий разум: этот последний не говорит Я, но осуществляет „Я" [1]). За высокой оценкой Я у Ницше следует и такое же выдвигание значения себялюбия. Штирнеровское учение об эгоизме находит здесь как бы свое подкрепление. „Любите, пожалуй, вашего ближнего, как себя,—но сделайтесь мне сначала такими, которые любят самих себя [2])". Такая же высокая у Ницше и оценка воли, которая тоже играет выдающуюся роль в построении Штирнера. Ницше говорит: „Воля освобождает: это истинное учение о воле и свободе — так учит вас Заратустра".—„Воля освобождает: так как воля есть творчество: так я учу. И только для творчества должны вы учиться". „Ах, если бы вы только поняли мое слово: делайте всегда то, что хотите, — но сначала будьте такими, которые могут хотеть [3])".

[1]) Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke. V. und VI. Leipzig. 1902. S. 46.

[2]) Zarathustra. 252.

[3]) Zarathustra, 125, 301, 251.

Достаточно известно также и отрицательное отношение Нитцше к государству „этому самому холодному из всех холодных чудовищ". „Только там", говорит Заратустра, „где кончается государство, там начинается человек, неявляющийся излишним: так начинается песня необходимого, единственная и невозвратная мелодия [1])". Мы знаем, как прославлял Штирнер „освобождающее, гордое, великое преступление", которое обещает освобождение теперешнему человечеству и создание нового строя. И разве не напоминают эту оценку слова Заратустры о „преступнике". „Посмотри на этих добрых и справедливых. Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, нарушителя, преступника:—а это и есть творящий [2])". Штирнер стоит за то, что сила дает право, что сильному принадлежит все, на что только простирается его мощь и то же самое мы можем услышать от Нитцше. „Лучшее принадлежит моим и мне; и если нам его не дадут, так мы сами возьмем:—лучшую пищу, самое ясное небо, самые могучие мысли, красивейших женщин [3])". Имморализм Штирнера позволяет ему не считаться с установленными в настоящее время моральными нормами; мы можем вспомнить, что он пространно говорит о допустимости лжи, о своеобразном „мужестве" лжи, и то же мы узнаем и у Нитцше: „Эти гордятся тем, что они не лгут, но бессилие для лжи далеко еще не равнозначуще с любовью к истине [4]). Наконец, когда мы читаем слова Нитцше о неравенстве, нам тоже невольно приходит на ум Штирнер. „Я не хочу, чтобы меня смешали и спутали с этими проповедни-

[1]) Zarathustra, 69, 72.
[2]) Ibid, 27.
[3]) Ibid, 415.
[4]) Ibid, 423.

ками равенства. Ибо так говорит мне справедливость: „люди не равны“ [1]).—Во всех этих случаях между обоими писателями чувствуется большое сходство. И число таких примеров, как приведенные выше, можно-бы значительно увеличить, не говоря уже про то, что сходство отдельных мыслей усугубляется еще тем сходством и совпадением отдельных слов, выражений и сопоставлений, которое мы уже отмечали.

И тем не менее, несмотря на все это сходство, между обоими мыслителями чрезвычайно мало общего. У них есть только одно, что их связывает, это то, что и Штирнер, и Нитцше—оба крайние индивидуалисты. Это у них общее и из этого общего проистекает и одинаковое отношение к установленной морали, и одинаковое отрицание государства с его организованным насилием над личностью, и одинаковое отстаивание прав этой личности, самостоятельности эгоистического, себялюбивого Я.

Но для того, чтобы быть в состоянии провести необходимое сравнение между Штирнером и Нитцше, вернее, указать существенную разницу между ними, нужно, хотя-бы в самых общих чертах, определить то миросозерцание Нитцше, которое мы имели в виду. Между тем это определение, как это достаточно известно, дело нелегкое. Трудность заключается в том, что в то время, как Штирнер—писатель крайне определенный, очень цельный, несмотря на всю беспорядочность и разбросанность отдельных его мыслей, Нитцше представляется нам в значительной степени загадочным и крайне противоречивым. Штирнер—весь в его единственной книге, у Нитцше сравнительно много достаточно отличающихся друг от друга произведений.

---

[1]) Ibid, 146, то же стр. 185 и 417.

Штирнер отлился сразу в определенное целое и стоит перед нами, как-бы высеченный из одного куска камня. Нитцше проделывал довольно долгую и последовательную эволюцию. Поэтому, когда мы разберемся в несколько несистематичном и разбросанном произведении Штирнера, то оно оставляет перед нами весьма мало нерешенных вопросов, между тем как самое тщательное и внимательное изучение Нитцше может привести к самым резким противоречиям и разногласиям.

Во-первых, говоря о Нитцше, всегда заранее важно установить, что мы будем иметь в виду, ибо мы знаем, что учение его проходило последовательно несколько фаз развития, довольно существенно отличавшихся друг от друга, хотя и связанных известным внутренним единством настроения. Большинство исследователей Нитцше насчитывает три таких фазы или периода, проф. Е. Трубецкой в своей работе о Нитцше находит более правильным говорить о двух периодах [1]). Но если придерживаться обычного деления, то мы будем иметь три периода, при чем в первом Нитцше ставит выше всего чувство, во втором—разум и в третьем—волю. В первом периоде перед его умственным взором, в качестве жизненной задачи, носится творческое опьянение дионисовским искусством, во втором—холодная, неподкупная правдивость бесстрашного мышления и в третьем, наконец, воля, доведенная до сверхчеловеческой мощи. Наиболее философское значение должно быть придано именно этому третьему периоду, времени создания Заратустры. Это высшая точка творчества Нитцше [2]).

---

[1]) Кн. Евгений Трубецкой. Философия Ницше. Критический очерк. Москва, 1904, стр. 8.

[2]) E. v. Hartmann, op. cit. S. 36—37.

Таким образом, если говорить о взглядах Нитцше, то правильнее всего иметь ввиду именно эту их наиболее развитую и совершенную форму эпохи Заратустризма, по выражению Гаста. Поэтому мы считаем наиболее правильным и вполне достаточным для нашей цели ограничиваться указаниями на это произведение, представляющее собою вершину Нитцшевских достижений. Правильно это в тем большей степени, что мы не собираемся здесь входить в подробный разбор и оценку Нитцшевского учения; это завело бы нас слишком далеко, да и было-бы совершенно излишним для поставленной в данном случае задачи. Кроме того та точка зрения, которую мы в данном случае отстаиваем, уже имеет своих представителей в русской литературе [1]).

В отношении возможности оценки и понимания Нитцше, может быть, в самом деле самое лучшее, как это советует С. А. Франк, не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а „искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя. Поэтический склад натуры Нитцше, так ярко отразившийся в его творениях, и присущее ему убеждение (вполне оправдывающееся в применении к нему самому), что „мысли суть только тени наших ощущений и всегда более темны, просты и пусты, чем последние [2]), делают совершенно невозможным догматическое усвоение его

---

[1]) Соглашаясь во многом с теми основными положениями, которые выдвигает по поводу учения Ницше кн. Е. Трубецкой в своем уже указанном нами выше очерке, я так-же как и проф. П. Новгородцев, не могу принять такой совершенно отрицательной оценки, которую у кн. Трубецкого получает в конце концов индивидуализм ницшеанской философии. См. П. Новгородцев. Об общественном идеале. Москва, 1917 г. Вып. I, стр. 156, примеч.

[2]) Радостная наука, афоризм 179.

учения [1]). Если такое решение, может быть, идет уже чересчур далеко, то во всяком случае, ввиду крайней противоречивости многих частей учения Нитцше, ввиду того, что поэт и художник часто берут в нем верх над строгим философом-мыслителем, в области толкования его мыслей открывается крайний простор для субъективного усмотрения.

Мы знаем, что у Штирнера имеется свой определенный идеал, которого вообще нечужды все течения анархической мысли, именно и ставящие целью своих стремлений достижение поставленного ими себе идеала так или иначе понимаемой ими анархии, долженствующей обеспечить счастье человечества. Есть такой идеал и у Штирнера и поэтому его индивидуализм не только „разрушительный и нигилистический“ [2]), а не лишен и определенного творческого момента. Ведь, как мы уже достаточно подробно указывали в своем месте, индивидуализм или, может быть, лучше сказать „эгоизм“ Штирнера, его вера в суверенное Я, не лишены религиозного оттенка и, в таком смысле, являются „творческим“ началом, ибо Штирнер не только разрушает все вокруг себя, но и желает создать сильную, могучую личность, „эгоиста“, а в конечном счете еще и союзы единственных. Разница вовсе не в этой нигилистичности и стремлении Штирнера к разрушению по сравнению с творческим и религиозным характером индивидуализма Нитцше, а главная суть заключается в том, каковы особенности идеала у каждого из них. Нитцше создает себе надчеловеческие, сверхчеловеческие ценности, идеал несуществующего „сверхчеловека“, к со-

---

[1]) С. Л. Франк. Фр. Ницше и этика „любви к дальнему“. Сборник „Проблемы Идеализма“, Москва, 1903, стр. 143, примеч.

[2]) П. Новгородцев. Об общественном идеале, стр. 155.

зданию которого он стремится, Штирнер находит себе свой идеал тут-же под руками, ибо эгоиста, „Единственного“ не нужно создавать путем долгих усилий, им может сделаться каждый, сумевший стряхнуть с себя „ветхого человека“, освободиться от „призраков“ каких-бы то ни было моральных ценностей. Нитцше стремится вверх, в заоблачные дали новой жизни, достойной „сверхчеловека“, Штирнер бродит по земле, не желая никуда уходить, желая только в вполне доступных пределах изменить условия нашего земного существования. Нитцше проповедует, как это подчеркивал в своей статье С. Л. Франк, „любовь к дальнему“, к „призракам“, Штирнер, наоборот, если можно так выразиться, исходит из любви к ближнему, которого он желает переубедить, заставить отказаться от веры в выдуманных „призраков“ и, сделавшись свободным, основать „союз“ таких-же свободных эгоистов.

Если между ними есть сходство в том отношении, что они оба отрицают мораль, то исходят они в деле этого отрицания из совершенно различных соображений. Как это говорит тот-же С. Франк, Штирнер „отрицает мораль, потому что она усложняет, возвышает жизнь, отрывает человека от земли и своего „Я“ и влечет его к призракам; Нитцше-же отрицает мораль, потому что она обедняет, принижает жизнь, прикрепляет ее к земле и земным нуждам и мешает свободной любви к призракам [1])“. Как это отмечает Зиммель, Нитцше исходит в своей разрушительной проповеди из веры в об'ективные ценности и, с этой точки зрения, его учение глубоко этично.—Отрицая мораль, он тем не менее сам приходит к определенным этическим

---

[1]) С. Франк. Штирнер и Ницше в русской жизни. Ст. в „Критическом Обозрении“. 1909 г. Вып. V, сентябрь, стр. 90.

оценкам, ибо без этих последних не могло-бы возникнуть все его учение о сверхчеловеке, вся его проповедь служения делу создания лучших людей, вся его необычайно повышенная оценка гениев, философов, храбрых. У Штирнера нет и намека на такого рода оценки. Его „эгоист", „Единственный", являющийся центром всего Штирнеровского учения, даже и не думает быть лучшим, гениальным, храбрым; он является только более сильным, да и то только в том смысле, что сумел освободиться от всяких сдерживающих предрассудков и в деле достижения своих желаний ни перед чем не останавливается.

Таким образом, приходится с полным правом отклонить попытку того чрезмерного сближения, которое иногда делается между двумя рассматриваемыми мыслителями. Хотя нельзя вполне согласиться с тем положением, что якобы Нитцше со своим аристократизмом является таким крайним противоречием всякой демократии и социализму, но с другой стороны, в самом деле, несколько странное впечатление производит попытка зачисления неправильно понятого Нитцше в число виднейших ъопор социалистического или анархического учения. Конечно, аристократизм Нитцше—совершенно особенный, его аристократия есть аристократия духа, его стремление создать сверхчеловека есть желание выработать лучший тип людей, лучшую породу человека и с такой точки зрения он не противоречит правильно понятому демократизму, который может ставить себе подобные-же цели, только подходя к ним с несколько иной стороны. Но вся эта высшая задача, выдвигаемая Нитцше, есть чистейший идеализм, очень далекий от чисто утилитарных стремлений учения Штирнера.

Что-же мы можем сказать в заключение нашего

довольно подробного рассмотрения учения „Единственного“? Мы не будем вновь останавливаться на отдельных вопросах, в нем затронутых. В своем месте мы уделили им достаточное внимание. Мы знаем более или менее все положительные и отрицательные стороны Штирнеровской доктрины. Нам остается здесь подчеркнуть немногое.

Во-первых, приходится отметить, что характерной особенностью всей Штирнеровской книги, всего учения, в ней изложенного, является необычайное, поразительное и по своей форме, и по содержанию, дерзание. Он не останавливается ни перед чем, для него нет препон, ему все позволено, на что только его наталкивает свободная мысль. Ни в области материальных отношений, ни в области духа для него нет ничего святого, ничего запретного.

Свободный индивидуум, самостоятельная, вырвавшаяся из-под всяких искусственно наложенных на нее пут человеческая личность в учении Штирнера поднимается на необычайную высоту в смысле своего дерзания. Для нее нет ни земных, ни небесных царей; своей свободной волей она лишает и тех и других занимаемых ими тронов, удерживающихся только благодаря рабству человеческого духа. Это дерзание, эта свобода— одна из наиболее характерных особенностей всей книги [1]).

---

[1]) В этом отношении книга Штирнера могла-бы принести некоторую пользу той части русской интеллигенции; которая чересчур позабыла, из-за служения общим целям,—права и интересы своей собственной личности. Мы не говорим, что это влияние должно было-бы носить непременно характер освобождения в Штирнеровском духе, отрицания каких-бы то ни было высших моральных ценностей (такое течение у нас, к сожалению, тоже находит место в совсем иных кругах), но оно могло-бы принять хотя-бы оттенок „борьбы за право“, в смысле сознания обязательности этой последней, и при

Это первое, что характеризует собою общий тон произведения Штирнера. Во-вторых-же, следует еще раз подчеркнуть, что после всего того, что мы видели в его учении, после самого решительного отрицания самых разнообразных духовных ценностей, после отрицания религии, права, морали, всех созданных человеческой мыслью „призраков", мы все-же видим его самого рыцарем единой идеи, которой он посвятил свою книгу. Вся она, как мы уже отмечали в соответственных местах, представляет собою отстаивание одной основной мысли: прав суверенного индивидуума, является песнью песней эгоизма, апостолом и провозвестником которого выступает наш автор. При всем своем атеизме, в котором он как-будто бы не знает себе никого равного, он сам верующий, он тоже верит в свое создание, свой идеал свободной эгоистической личности, в единое всепроникающее и все собою об'ясняющее эгоистическое начало. При всем ожесточенном отрицании идей, его собственная идея все время господствует над ним, поглощает все его мысли. С этой точки зрения, в конечном счете, книга Штирнера еще раз подтверждает столько раз отрицавшееся и все таки в конце концов торжествующее положение, выражающееся в словах: „над миром царствуют идеи".

Библиотека
Института Ленина

таких условиях, личность была бы выдвинута на более заметное место, и стала бы, может быть, ясной мысль, что только свободная личность, умеющая отстаивать свои собственные права, может с успехом заботиться и о правах для других.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Главы.	Стран.
I. Жизнь и творчество	1
II. Произведение Штирнера и германская философия	17
III. Характер изложения Штирнера	33
IV. „Я" и „Единственный"	41
V. Эгоизм	57
VI. Религия	85
VII. Мораль	101
VIII. Право и государство	118
IX. Частная собственность и общественно-экономический строй	146
X. Способы осуществления Штирнеровского идеала	177
XI. Социальные корни Штирнеровского учения. „Единственный" и анархизм	194
XII. Штирнер и доктрина индивидуализма. Заключение	218

ОПЕЧАТКИ И ПОГРЕШНОСТИ.

Стр.	*Строка*	*Напечатано*	*Следует*
93	1 сверху	„принципа“	принципа
132	примеч.		Примечание первое должно быть поставлено на месте третьего и наоборот.
140	8 сверху	„войны против всех“	„войны всех против всех“
	10 „	Анархизме	анархизме
161	8 „	свобода	не-свобода
163	18 „	захвата	захвата, грабежа
164	примеч. 2-ое	Ibid.	Ibid. l. c.
170	14—16 сверху	у Гесса эти мысли были высказаны в ответе на рецензию этого последнего по поводу „Единственного“.	у Гесса (эти мысли были высказаны в ответе на рецензию этого последнего по поводу „Единственного“.)
171	4 „	пойти в ресторан	пойти с ними в ресторан
172	9—10 „	искусным	весьма искусным
173	11 „	und wem	und wenn
	19—20 „	так Штирнер, повидимому и желает, чтобы его понимали,	(так Штирнер, повидимому, и желает, чтобы его понимали)
184	примеч. 1 стр.	Anarshismus	Anarchismus
187	4 снизу	совершенно неожиданно	совершенно неожиданно
189	10 „	принцип“ „босяцкого“ „пролетарского	принцип „босяцкого“ пролетарского
199	примеч.	Т. Ж. Прудон.	П. Ж. Прудон.
206	4 сверху	его положений	его основных положений
207	20 „	выше определение	выше определение,

Стр.	*Строка*	*Напечатано*	*Следует*
222	1 снизу	источник	источника
223	10 „	индивидуума	индивидууму
225	4 сверху	Le but	„Le but
226	11 „	индивидуалистов писателей	индивидуалистов - писателей
229	18 „	произведений	произведения
232-3	примеч. 2-ое		В конце примечания нужно было бы добавить: (Письмо к Брандесу 20/VII 1870 г.). См. Полное собрание сочинений Генриха Ибсена. Перевод А. и П. Ганзен. Изд. А. Ф. Маркса. СПБ. 1909, том IV, стр. 376. См. также: Георгий Чулков. Анархические идеи в драмах Ибсена. СПБ. 1907.
237	8 снизу	распространенно	распространенное
238	7 „ примеч.	его „самодовлеющего“	его, „самодовлеющего“
240	примеч. 1-ое	S. 1116	S. 1166
244	5 сверху	так	там
247	2 снизу	чем последние [2])	чем последние“ [2])
248	1 сверху	учения [1])	учения“ [1])
	23 „	„эгоиста“, а в конечном	„эгоиста“, „Единственного“, а в конечном
251	2 снизу		После слов „рабству человеческого духа“ нужно вставить: Широкое веяние свободы чувствуется на страницах этой своеобразной, в своем роде „единственной“ книги.

„КРУГ ЗНАНИЯ“.

Собрание популярных, частью иллюстрированных, книжек по всем отраслям гуманитарных и естественных наук, издаваемое при участии выдающихся ученых и литераторов.

Напечатаны и поступили в продажу:

Акад. В. В. Бартольд. Ислам (иллюстр.).
Э. Э. Понтович. Развитие конституции и учредительная власть.
Проф. **К. Н. Соколов.** Современная республика.
Проф. **Л. П. Карсавин.** Католичество.
Проф. **Е. В. Спекторский.** Государство.
Проф. **Б. В. Фармаковский.** Художественный идеал демократических Афин (иллюстр.).
В. П. Семенов-Тян-Шанский. Финляндия (иллюстр.).
Проф. **Ф. Ф. Зелинский.** Древне-греческая религия.
Проф. **Л. С. Берг.** Бессарабия (иллюстр.).
Проф. **В. В. Бартольд.** Культура мусульманства (иллюстр.).
Проф. **М. И. Ростовцев.** Рождение Римской империи.
Проф. **М. И. Ростовцев.** Эллинство и иранство на юге России (иллюстр.).
Проф. **А. Е. Пресняков.** Московское царство.
Проф. **О. А. Добиаш-Рождественская.** Эпоха крестовых походов.
Проф. **Л. П. Карсавин.** Культура средних веков.
Проф. **С. А. Жебелев.** Евангелия канонические и апокрифические.
Прив.-доц. **П. В. Безобразов.** Очерки византийской культуры.
Проф. **Ф. Ф. Зелинский.** Древне-греческая литература эпохи независимости. Часть первая. Общий очерк.
Проф. **М. А. Курчинский.** Апостол эгоизма—Макс Штирнер и его философия анархии.

Печатаются и готовятся к печати:

Проф. **Ф. Ф. Зелинский.** Древне-греческая литература эпохи независимости. Часть вторая. Образцы.
Акад. **С. Ф. Ольденбург.** Буддизм.
Проф. **Б. А. Тураев.** Древний Египет.
Проф. **Е. В. Спекторский.** История политических систем.
Акад. **Н. Я. Марр.** Христианские цивилизации Кавказа.
Проф. **А. Е. Пресняков.** Русское средневековье.
Проф. **Б. В. Фармаковский.** Искусство древнего Востока.
Проф. **Е. В. Спекторский.** Протестантство.
Проф. **И. М. Гревс.** Конец Римской империи.
Прив.-доц. **М. А. Полиевктов.** Европеизация России при Петре Великом.
С. Э. Радлов. Античный театр.
Прив.-доц. **Б. М. Житков.** Океаны и моря.
Проф. **Н. В. Богоявленский.** Туркестан.
Проф. **Л. С. Берг.** История исследования поверхности земли.
Проф. **Н. З. Милькович.** Геологические силы.
Проф. **В. М. Гессен.** Идея народовластия.
Проф. **С. А. Жебелев** и **Г. Ф. Церетели.** Греческая литература эпохи эллинизма.